V. PAVELCU

PEDAGOGIA SECOLULUI XX

CUNOAȘTEREA DE SINE ȘI CUNOAȘTEREA PERSONALITĂȚII

XX



Născut la 4 august 1900. După absolvirea cursului secundar (1918), timp de un an a fost student al Facultăţii de medicină din Iaşi, apoi între 1920–1924, student al Facultăţii de filosofie. Licenţiat al acesteia (1924), a devenit bursier al statului român la Universitatea Sorbona, din Paris, spre a elabora acolo lucrarea de doctorat în psihologie sub îndrumarea profesorilor H. Delacroix şi A. Lalande (1925–1927). A frecventat, în acelaşi timp, la Sorbona cursurile lui H. Wallon, la Collège de France – cursurile profesorilor Pierre Janet, Henri Piéron şi Edmond Gley, iar la Spitalul de psihiatrie St. Anne cursurile profesorului Georges Dumas. Doctoratul în filosofie l-a obţinut la Iaşi, în 1936, cu teza „Limitele afectivităţii".

A fost numit asistent la catedra de pedagogie a Universităţii din Iaşi în 1928, funcţionînd în acelaşi timp şi ca profesor de psihologie, între anii 1928 şi 1936, la Seminarul Pedagogic Universitar din Iaşi. Promovat conferenţiar de psihologie aplicată în 1942, apoi în 1943, profesor titular de psihologie şi



Academician **VASILE PAVELCU**

CUNOAȘTEREA DE SINE ȘI CUNOAȘTEREA PERSONALITĂȚII



Editura didactică și pedagogică
București – 1982

Colecție îngrijită de NADIA NICOLESCU

Redactor: ȘTEFAN WESTFRIED
Tehnoredactor: OTTO PARASCHIV NECȘOIU
Coperta colecției: CONSTANTIN GULUȚĂ

Coli de tipar: 23,75
Format: 16/61×86 Bun de tipar: 15.IX.1982
Ediția 1982. Nr. de plan: 7175



Întreprinderea Poligrafică Cluj
B-dul Lenin Nr. 146
Municipiul Cluj-Napoca
Republica Socialistă România
Comanda Nr. 309/1982

Închin această lucrare soției mele partener neobosit al itinerarului investigațiilor mele semicentenare.

CUPRINS

Cuvînt retrospectiv 5
Psihologia şi principiul umanist în pedagogie 11
Conştiinţa stărilor afective 15
Funcţia afectivităţii 26
Cunoaşterea psihologică şi sentimentul 53
Caracterele afectivităţii 89
Conştiinţă şi inconştient 142
Ce este psihologia? 229
Principiul dominantei 308
Formele de interdependenţă în explicarea comportamentului 323
Sens şi semnificaţie 341
Dinamica fenomenului de conştiinţă 347
Statutul psihologiei 352
Structura şi orientările personalităţii 355
Bibliografie 366

CUVÎNT RETROSPECTIV

O publicație, de orice natură ar fi ea, este o formă a unui dialog între emițător și receptor, o întrebare sau un răspuns, manifestare similară cu relația economică a cererii și ofertei.

O analiză a cunoașterii de sine are aici un larg sens *psihologic*, de investigație profilată pe cunoașterea personalității, pe aprofundarea naturii și a modului cunoașterii de sine, mijloc de a ne deschide calea comunicării, a traiectoriei relațiilor umane, a educației, fiindcă cunoașterea de sine este cheia apropierii de cei din jur; mă cunosc prin alții, iar pe alții îi identific prin mine.

Dar care este rostul de a face cunoscute azi asemenea reflecții? Prietenii m-au îndemnat să public în volum măcar o parte din studiile mele de psihologie care au avut un prim contact cu anumiți cititori doar prin revistele de specialitate de-a lungul unei jumătăți de secol. Revăzîndu-le cu ochiul de azi, am constatat că într-adevăr, multe din ele au rezistat timpului, articulîndu-se într-un tot și constituind expresia unei concepții și atitudini de care nu numai că nu am motive să mă delimitez, ci dimpotrivă, o pot considera temelia solidă a concepției mele psihologice de azi. Asemenea reluare poate fi oare considerată și ca o manifestare autobiografică de același gen cu memoriile, jurnalul, confesiunea sau romanul autobiografic? G e o r g e s M a y, în cartea sa *L'autobiographie* (1979) face o pătrunzătoare critică a motivației unui asemenea gen. Este adevărat că retrospectiva devine imperioasă la o vîrstă înaintată, ceea ce îl face pe vîrstnic să devină *laudator temporis acti*. În cazul de față, publicarea reflecțiilor mele nu este determinată de „iluzia eternității", de o „vanitate narcisiacă" nici de dorința „de a mă situa într-un muzeu de idei nemuritoare". Mai întîi, fiindcă este vorba de viața unor *idei* care, prin natura lor mai abstractă și intelectuală, fac parte doar într-o foarte mică măsură din patrimoniul unei subiectivități. Aceste idei reflectă prin

urmare o scurtă perioadă din viața psihologiei științifice, o traiectorie din încercările psihologilor de a conștientiza conștiința și personalitatea omului, fiind un fruct al dialogului cu „frumoasele cărți" ale cercetătorilor de ieri și de azi. Ceea ce m-a făcut să le prezint sub această formă publicului este credința că preocuparea din care s-au născut aceste studii este comună unei majorități a celor ce se află în căutare de sine, ca și a locului pe care îl ocupă în imensa hartă idiografică a personalității umane. Cu toate acestea contactul cu paginile prezentei lucrări poate suscita nu un interes istoric, ci mai ales unul genetic, de surprindere a modului cum s-au *conturat progresiv unele concepte fundamentale ale psihologiei personalității, necesare în opera de educație, de umanizare a omului.* Importanța mesajului lor se va traduce prin interesul stîrnit de problematica prezentată, prin integrarea cititorului într-un dialog dinamic cu autorul.

Ne permitem cîteva observații asupra propriilor noastre explorări, asupra locului lor în mersul înainte al științei psihologiei. Obiectivitatea unei aprecieri sporește odată cu detașarea temporală și afectivă de obiectul respectiv. Conștiința despre conștiința de sine a unei persoane implică o distanță, o ridicare de nivel și o lărgire de orizont. Un examen sumar și retrospectiv asupra prezentului volum va înlesni cititorului constatări atît asupra constituirii psihologiei științifice cît și mai ales asupra modului cum s-au reflectat cercetările mondiale din această perioadă în psihologia, pedagogia și ideologia românească. Pe omul de știință dar și pe educator îl va interesa aspectul *genetic* al vieții ideilor, viabilitatea și fiabilitatea lor, procesul de structurare, maturizare și modelare a principiilor și conceptelor psihologice cu care operează azi psihologia și pedagogia. Se cuvine aici o precizare. Deși prezentarea pe care o fac se referă la problematica din ultimii cincizeci de ani din viața psihologiei, am constatat cu plăcere că ea nu apare azi ca vetustă, ci, dimpotrivă. Lucrul se datorează probabil faptului că progresul în domeniul științelor umane nu a cunoscut ritmul amețitor din domeniul dezvoltării tehnice, dar și selecției pe care am operat-o după criteriul interesului de actualitate al studiilor reluate. Nu am urmărit, desigur, ca prin prezentul volum să alcătuiesc un film cronologic al unor cercetări experimentale, directe și personale. Dar aceasta nu înseamnă că este vorba aci de o „viață a ideilor" pe un plan pur intelectual, ideal, desprins de contactul cu realitatea trăită. Examenul critic de idei pe care l-am făcut se sprijină pe informații elaborate de lumea psihologilor în laboratoare, clinici, școli și uzine, în măsura în care condițiile de ordin

material și științific au permis determinarea datelor, elaborarea interpretărilor, a sugestiilor și ipotezelor respective. În acest sens, citatele din lucrare nu au scopul de a releva nivelul de erudiție al autorului, ci gradul lui de receptivitate în dialogul inițiat, cu scopul final, de a-l împărtăși cititorului.

În actul de repunere în circulație a ideilor de ieri am păstrat nealterat esențialul articolelor și studiilor reunite în volum. Se înțelege însă, că avînd în vedere perspectiva pe care am adoptat-o în selecție, cînd a fost cazul, am reprodus doar parțial sau fragmentar unele studii, și că am actualizat exprimarea stilistic sau ortografic, după caz. Alegerea textelor a avut ca dominantă precizarea poziției științifice și ideologice a psihologiei în domeniul conștiinței, inconștientului, afectivității și personalității în general, în aspectele lor structurale, dinamice, genetice și educative.

Cred că prezintă interes și modul cum se reflectau zorile noii orînduiri sociale în gîndirea unui psiholog român. Cu patru decenii în urmă, în conștiința individuală a autorului se răsfrîng însemnele unui nou umanism, contururile modelului unui „om nou", cu o gîndire mai cuprinzătoare și mai profundă, materialist-dialectică. Dar elementele de continuitate își au însemnătatea și semnificația lor. Astfel *Psihologia personalității*, carte apărută în 1939 (cu subtitlul „Bazele personalității", v. I), reprezintă, o fundamentare materialistă a personalității și un mod pluridisciplinar de investigație în totul propice orientărilor noi de după eliberare. Astăzi poate n-aș avea nimic de adăugat nici la critica din 1941 făcută concepției idealiste a lui *E. Mach*.

Din punct de vedere științific, trebuie să subliniez cîteva aspecte din trecutul unor idei care figurează astăzi pe primul plan al științei. Necesitatea de a trece de la asociaționism, mecanicism și atomism, în interpretarea fenomenelor psihice, spre o înțelegere mai amplă, mai suplă, mai profundă și mai dinamică, m-a determinat să abordez problema afectivității în relațiile ei cu intelectul, problemă pe care *Jean Piaget* o consideră și în zilele noastre ca nerezolvată. Încercarea de a deosebi aspectul valoric, axiologic, de cel intelectual, prin diferențierea celor două componente indisolubil legate, *a sensului* orientat spre tendințele subiectului, de *semnificație,* orientată spre identificarea naturii obiectului sau a situației, este, după părerea mea, strîns legată de *semiotică,* noua ramură a logicii, cu cele trei dimensiuni ale semnelor: semantică, sintactică și pragmatică. Aici își are locul și conceptul genetic al sincretismului primar, al unității individ-ambianță, diferențiată progresiv în subiect-obiect, eu-lume. În cadrul structurării semnificațiilor,

strategia procesului de învățare implică o pondere axiologică a înțelesurilor transmise prin instutițiile de educație, o asimilare a informației prin trăirea afectivă, prin subiectualizarea noilor cunoștinte, sensuri si semnificații ale lumii, naturii și societății. Ambianța fizică și socială, experiența personală, societatea prin instituțiile ei sînt făuritoare de noi înțelesuri ale lumii exterioare și ale celei interioare, creatoare de noi valori structurate în ceea ce numim cultură și civilizație.

Dezvoltarea lumii noastre interioare presupune elaborarea de sisteme simbolice, de modele prospective ale acțiunii, aspect care ar fi meritat din partea mea o aprofundare.

Imperativul societății noastre, axa învățămîntului nostru de azi, este sinteza organică a cercetării, instrucției și producției, expresie a legăturii strînse între modelul mintal al proiectului și eficiența realizării practice, acordul gîndirii cu fapta, al trecutului cu prezentul și viitorul. Capacitatea de anticipare este un criteriu al nivelului inteligenței. Acțiunea nu devine mai eficientă decît printr-o abordare mintală judicioasă a mijloacelor, a deciziei, a modelului proiectat, prin răspunsul optim la întrebarea „cum?“. Conștiința critică a cititorului va găsi, desigur, numeroase neajunsuri în soluțiile propuse în text. Ele au, în mod potențial, și o valoare pozitivă, în măsura în care suscită ameliorarea semnificației criticate. Aici rezidă dialectica cercului vicios aparent: eroarea — factor de descoperire a adevărului; conștiința de eroare, ca germen al unui adevăr.

Nu pot trece cu vederea faptul că ideile prezentate azi poartă și specificul vîrstei lor, al fazei genetice a dezvoltării lor. O explorare a realității începe prin identificarea obiectului, prin căutarea răspunsului la întrebarea „ce este?“: carnetul de identitate. Această fază, substanțialistă, a cercetării ne obligă la precizarea naturii, a diferențierii obiectului de cercetare, la o clasificare cît mai precisă și mai logică a sectorului de investigație. Este firesc, deci, faptul că o bună parte a cercetării de față s-a îndreptat spre definiții și clasificări: instinct, emoție, sentiment, tendință, afectivitate, conștiință, inconștient, inteligență, voință, personalitate, psihologie etc. Această fază, necesară ca etapă a cercetării, poate duce ușor spre atomism, menținîndu-se, într-o măsură, în spectrul psihologiei asociaționiste din trecut, fapt care ne face să ne ridicăm astăzi de la acest nivel taxonomic, clasificatoriu, spre orizontul superior, mai suplu, mai comprehensiv, hermeneutic, spre paradigma „sistemică“. Așa cum în logică și epistemologie depășim, prin probabilistică, granițele rigide între „da“ și „nu“, tot astfel, în psihologie, se

cuvine să ne ferim de analize și definiții inflexibile. Sinteza nu este o sumă de elemente, ci un întreg, superior părților. Și aici, ne aflăm în fața unui cerc vicios aparent. Întregul este înțeles prin părți, iar partea se explică prin întreg. Sinteza, dintr-un punct de vedere, succede, iar din alt punct de vedere premerge elementelor, ridicîndu-se deasupra lor; diferențiere similară cu cea dintre inducție și deducție.

Las pe seama cititorului orice alte observații asupra lucrării prezente; examenul lui critic va contribui la indicarea drumului *înainte* al psihologiei, a direcției de urmat și a celei de evitat. Avem, în acest sens, o garanție în cuvintele tovarășului Nicolae Ceaușescu: „Cercetarea presupune muncă, imaginație, îndrăzneală. Dintr-un șir de teme, e posibil ca unele să nu poată fi duse pînă la capăt, iar cine nu încearcă, cine nu-și propune să dea societății cît mai mult — nu hîrtii și referate, desigur, ci rezultate concrete în producție, în viața societății — acela, îngăduiți-mi să vă spun, orice titlu ar avea, nu este cercetător științific! Este cu adevărat cercetător acela care se frămîntă, care fierbe pentru a oferi societății cît mai mult"*.

Dacă ne punem problema aprecierii unei cercetări, a apartenenței rezultatelor obținute, ajungem în fața dilemei: „Totul este al meu" și „Nimic nu-mi aparține".

Orice acțiune sau decizie umană este expresia unui contact între eu și lume, a unui dialog. De aceea, elementara modestie în rezolvarea problemei de apartenență valorică ne dictează o sinteză a acestei polarități. A-mi îndrepta gîndurile spre factorii informației și educației mele ar însemna să pășesc pe drumul autobiografiei. Mă limitez deci la constatarea că prezentele reflecții, care ar putea folosi cititorului în străduințele sale pe tărîmul educației și autoeducației, reprezintă un fragment biografic, semicentenar, al tinerei științe ce-și orientează cercetările spre viața interioară a omului, că este totodată vorba de o perioadă științifică așa cum se oglindește ea în conștiința unui cercetător al lumii psihice.

Mă rezum aici doar la mulțumiri adresate prietenilor, profesorii P. Botezatu și I. Didilescu, primii în care s-au reflectat aceste idei și care m-au îndemnat să alcătuiesc prezentul volum. Adresez o caldă recunoștință și conducerii Editurii didactice și pedagogice, pentru sensibilitatea sa la frămîntările lumii noastre didactice. Observațiile și sugestiile profesoarei Ursula Șchiopu au avut darul

---

* Nicolae Ceaușescu, *Dezvoltarea învățămîntului, științei și culturii*, București, Editura Politică, 1979.

de a perfecta configurația volumului, creîndu-mi satisfacția de a fi receptat în felul acesta un prim ecou tonifiant și — sper — anticipativ al modului cum se vor răsfrînge prezentele reflecții în psihologia noastră românească. Nu pot uita nici ajutorul valoros dat de tînărul logician, doctor Ioan Petru, în procesul apropierii volumului de masa de lucru a cititorului.

Autorul

Iași, mai 1980

PSIHOLOGIA ȘI PRINCIPIUL UMANIST ÎN PEDAGOGIE*

Ne aflăm astăzi încă în fața controversei, încă aprinse, și credem, încă neelucidate, între două tabere ale reprezentanților psihologiei contemporane. Discuții vii au izbucnit în jurul ideii unei psihologii obiective, (B e c h t e r w și K o s t y l e f f). Prin caracterul ei de a fi contra metodei introspective, implicit subiective, această psihologie este înrudită cu direcțiile tot contemporane, ca psihoreflexologia (P a v l o v), behaviorismul, psihologia comportamentului (W a t s o n-behaviorist intransigent) și, în sfîrșit, psihologia conduitei (în Franța, P i e r r e J a n e t și H. P i é r o n). Sînt nuanțe deosebite între aceste diverse curente și între deosebiții reprezentanți ai fiecărui curent. Ceea ce ne interesează aici este opoziția dintre subiectiv și obiectiv, dintre științele materiei și ale spiritului, dintre metoda introspectivă și cea extrospectivă.

„Avem astăzi — spune P i e r r e J a n e t — două concepții psihologice: psihologia carteziană, cu punctul său de plecare în gîndire și psihologia conduitei al cărei punct de plecare este acțiunea" (E. p. 10)**.

Discuția ia o amploare filosofică: problema metodei depinde de problema obiectului și întrebarea asupra obiectului psihologiei ne

---

* Extras din articolul *Reflexii pedagogice,* apărut în „Buletinul Seminarului pedagogic universitar din Iași", nr. 7, 1930.

** În toată lucrarea trimiterile bibliografice se fac după următorul sistem: la finele volumului toți autorii citați sînt trecuți în ordine alfabetică, iar în cazul în care un autor figurează cu mai multe lucrări, fiecare dintre acestea poartă în ordine indicativele A.B.C. etc.; în textul lucrării fiecare trimitere este indicată printr-o paranteză în care sînt menționate: autorul, pagina din care e luat citatul sau la care se face referire și în cazul în care autorul figurează cu mai multe lucrări, litera sub care se află înregistrată lucrarea respectivă la autorul în discuție, aflat în lista finală la locul cuvenit, după ordinea alfabetică.

duce spre investigația asupra naturii psihicului. Fenomenele psihice — se spune — sînt de natură diferită de cea a fenomenelor fizice; ele au o față internă, subiectivă, prin contrast cu cea externă și obiectivă, a fenomenelor fizice. Se știe cîte eforturi de armonizare, de conciliere a provocat această concepție dualistă. „Dualism sau monism — se întreabă H. Wallon — Charibda sau Scylla?" Ce este ființa în sine? Are ea o dublă natură sau o dublă calitate? „Asemenea chestiuni — răspunde tot Wallon — nu sînt de resortul științei pozitive" (H. Wallon, D).

Care ar fi soluția? Ar părea că sînt trei soluții: fie să reducem psihologia conduitei la cea a conștiinței, fie să reducem psihologia conștiinței la cea a conduitei — soluția adoptată de Pierre Janet — fie, în sfîrșit, să admitem ambele puncte de vedere, completînd pe unul în celălalt. A treia soluție este admisă de majoritatea psihologilor de astăzi. Ei consideră că metoda observației externe se completează în mod necesar cu cea a observației interne. Cum este posibilă, în acest caz, o știință obiectivă a psihologiei?

Să ne înțelegem mai întîi asupra termenilor de obiectiv și subiectiv în psihologie. O știință, prin definiția ei, este obiectivă, adică cuprinde un sistem de cunoștințe despuiate la maximum posibil de subiectivitatea individuală a cercetătorului. Să nu confundăm, însă, *subiectivul* cu *interiorul*. Subiectivul pentru știință nu există decît ca limită. Putem admite numai distincția între interior și exterior, ambele obiectivabile, și atunci, dacă prin psihologia conduitei înțelegem *numai* studiul mișcărilor, al reacțiilor exterioare și vizibile, asemenea psihologie o considerăm incompletă.

Psihologia face efortul de a extinde domeniul ei de cercetare și asupra fenomenelor interioare, considerîndu-le ca fiind de *aceeași natură* cu fenomenele exterioare. Ele sînt privite ca reacții, conduite mai reduse, mai diminuate decît cele exterioare, avînd ca specific și reacția unei singure persoane față de sine. Astfel, fenomenele subiective se obiectivează, rămînînd însă interioare.

Ce înțelegem atunci prin psihologie obiectivă? Problema se pune în felul următor: sau facem o psihologie lăsînd la o parte „conștiința" fenomenelor interne, ceea ce nu este admisibil, sau vom studia psihicul complet al unui om, folosind toate datele observației lui interne, îndepărtînd însă cu desăvîrșire introspecția psihologului, factorul subiectiv și variabil al cercetătorului. În acest fel înțelegem noi o adevărată psihologie a conduitei, o psihologie științifică. A nu recurge la introspecție proprie nu înseamnă a respinge introspecția altora pe care o înregistrăm sub forma reacțiilor verbale și neverbale.

Ca inteligențe pure, am putea fi buni psihologi, dar ceea ce n-am putea fi niciodată, *n-am putea fi oameni morali.* „Reprezentarea simpatică a altora — spune A. Lalande — este chiar necesară pentru a regla conduita noastră și este chiar un factor important al vieții noastre și al atitudinii noastre față de sine" (B, p. 373).

Unii filosofi germani contemporani (S p r a n g e r, B i s w a n g e r și alții) fac distincția între a înțelege („verstehen") și a explica („erklären"). A înțelege, spun ei, este a compara analogic un fenomen dat cu unele din acțiunile și tendințele noastre finaliste, pe cînd a explica ar fi să urmăm calea unei deducții cauzale. Este nevoie, însă, de a preciza și acești termeni.

Explicația cauzală și cea finalistă sînt *identice* din punct de vedere intelectual, teoretic. Deosebirea, însă, este fundamentală din punct de vedere practic. Dacă a explica înseamnă „a arăta ceea ce se află *implicit* în unul sau mai multe adevăruri deja admise" (L a l a n d e; A. p. 233), atitudine pur *intelectuală,* a înțelege înseamnă ceva mai mult. A explica o durere înseamnă a arăta condițiile în care o ființă psihică reacționează în anumit fel. A înțelege însă, o durere este a o *alina,* a lua măsuri pentru a o face să înceteze. Cînd înțelegem noi suferințele celor din jurul nostru? Cînd *știm* să le *explicăm?* Desigur că nu. Numai atunci cînd știm să luăm o atitudine potrivită, adaptată intereselor noastre individuale și sociale, spunem că am înțeles pe cineva. În acest caz, avem nevoie de observația noastră internă. Dacă *explicația* este o reacție de natură pur intelectuală, și, deci, parțială, *înțelegerea* unui fapt psihic este o reacție adaptată, integrală, globală și complexă a întregii noastre ființe față de sufletul întreg al unei individualități. Dacă în știința psihologiei este posibilă, abstracția de propria noastră trăire, *principiul umanismului în pedagogie* ne apare în toată magnifica lui splendoare. *Metoda umanistă* este prin excelență o metodă prioritară, dominantă în pedagogie.

A umaniza știința înseamnă a face *să se înțeleagă* realitatea pentru a simpatiza cu ea. Calea spre înțelegere nu ne-o dă știința în sine, ci felul cum o predăm și o asimilăm. Ceea ce urmărim în predarea științelor nu este numai punerea în raport a noilor cunoștințe cu cele anterioare, *ci punerea lor în raport cu sufletul întreg al elevului, în raport cu tendințele și interesele lui superioare, cu valorile lui ideale.*

În școală, știința nu este un scop în sine, ci un mijloc. Dacă în elaborarea științei metoda dominantă este observația, naturală sau provocată — experiența, *în predarea ei, metoda cea mai de seamă este transpunerea totală și integrală în realitatea explicată, spre a fi înțeleasă, spre a fi apreciată, apoi asimiliată, încorporată.* Astfel,

știința dobîndește o valoare umană, ideală, iar învățămîntul — *o valoare socială.*

În lumina acestor adevăruri, metoda umanistă capătă o valoare indiscutabilă, indestructibilă și cu adevărat universală. Maxima acestei acțiuni de umanizare poate deveni lege universală „pentru că la baza ei stă înțelegerea, identificarea cu un „alter ego", simpatia profundă și sinceră; ea se poate, deci, generaliza și extinde, devenind lege.

Principiul umanist social-etic capătă o *valoare practică,* etică, căci înțelegerea — așa cum am definit-o — este o condiție indispensabilă a unei acțiuni morale, condiția existenței și a progresului social. Scopul nostru este de a face pe elev să adere pe deplin la realitatea pe care o prezentăm, să participe la această realitate cu întreaga lui fire.

Dacă înțelegerea naturii anorganice și biologice se face prin personificarea și antropomorfizarea poetică, înțelegerea umană se realizează prin pătrunderea în realitatea psihică. Pentru a lucra și a modifica natura fizică nu este nevoie să-i atribuim o subiectivitate. Cînd, însă, acțiunea noastră se îndreaptă spre lumea psihică, trebuie să proiectăm ființa noastră morală, să ieșim din cadrele egoismului îngust, să aplecăm urechea noastră internă către acele sunete adînci și tainice care se integrează în vocea eului nostru. În acel moment putem spune cu cuvintele lui Fouillée: „cuget, deci sîntem", „cuget, deci posed o valoare morală", „cuget, deci realizez un ideal", „cuget, deci încep a crea, în și prin societatea umană", (Fouillée; B.).

Iată noua întemeiere, filosofică și științifică, a principiului pedagogic social-umanist prin care întărim o solidaritate, o morală, realizăm un ideal.

CONŞTIINŢA STĂRILOR AFECTIVE*

1. CONŞTIINŢA SENTIMENTELOR

Conştiinţa sentimentului este deosebită de aceea a emoţiei şi deci le vom trata deosebit.

Unii psihologi afirmă că un sentiment nu poate fi decît conştient, *că nu există sentimente inconştiente*. „Fără conştiinţă nu există nici un sentiment, o spune hotărît G r o s s a r t; a vorbi despre un sentiment inconştient ar fi tot aşa de absurd ca şi a vorbi despre un fier de lemn" (B, p. 17).

„Ipoteza unei vieţi afective inconştiente — spune L. P a g è s — pare a fi contrară faptelor de observaţie şi nejustificată". Acest autor are impresia că dovezile aduse în favoarea ipotezei unei afectivităţi inconştiente sînt „departe de a demonstra realitatea unei vieţi emotive sau sentimentale necunoscute de eu", că o asemenea ipoteză „este cu totul străină introspecţiei celei mai intense", că pare imposibil chiar de conceput o asemenea ipoteză „contrară informaţiilor celor mai elementare ale observaţiei psihologice". A presupune o plăcere sau o durere inconştientă înseamnă a presupune existenţa unei stări subiective care n-ar fi cunoscută de eu. Deci, singura definiţie posibilă a fenomenului afectiv este aceea care îl explică prin starea de conştiinţă a individului care poate spune: „eu sufăr" sau „eu sînt fericit" (p. 167—183).

Confuzia între un sentiment trăit şi unul cunoscut este aici evidentă; autorul confundă conştiinţa primitivă şi spontană cu cea reflexivă.

Trebuie să recunoaştem, însă, că astăzi asemenea păreri sînt în minoritate. Cercetările psihanalitice, psihologia conversiunilor şi a misticismului religios, psihologia patologică au adus în scenă o sumedenie de stări psihice asemănătoare celor afective şi pe care nu le putem numi nici complet inconştiente.

„Ar părea paradoxal la prima vedere — spune A r t h u s — să vorbeşti despre sentimente inconştiente, căci nu-ţi imaginezi fără

* „Revista de Filosofie", N. 2, 1936.

dificultate un sentiment care să nu fie simţit direct de subiect", (A, p. 65). Dar perplexitatea noastră sporeşte cînd sîntem siliţi să admitem că un sentiment poate fi conştient şi inconştient.

„Stările afective şi tendinţele pot fi şi inconştiente" — spune R a u h (A, p. 65).

„Dorinţele, tendinţele, sentimentele, pot rămîne multă vreme ignorate. Ele împing spre acţiune, dar nu apar cu claritate conştiinţei (R o b i n, p. 159). Cine nu cunoaşte antipatiile sau simpatiile subite şi inconştiente? Cine nu a avut surpriza indiferenţei la întîlnirea unui bun prieten, după o despărţire îndelungată? „Te poţi despărţi indiferent şi te regăseşti prieten". Se poate spune oare că sentimentele evoluează în inconştient? Se poate spune cu D w e l s h a u v e r s că un „proces afectiv se formează şi creşte în afară de conştiinţă şi acesteia nu-i rămîne decît să constate rezultatul"? Sau că, dimpotrivă, „un fapt conştient este punctul de plecare al unei activităţi inconştiente"? (A. p. 40). Un sentiment are nevoie să ajungă la o anumită fază de evoluţie spre a deveni conştient?

Dar dacă un sentiment poate fi cînd conştient, cînd lipsit de conştiinţă, care este atunci deosebirea între aceste două forme? Aici stă întreaga dificultate a problemei.

Pentru precizarea problemei şi a soluţiilor vom împărţi în cîteva categorii aspectele sub care ni se poate prezenta un sentiment.

a) Sentimentele în căutarea obiectului (preconştiente)

Ne vom opri un moment asupra sentimentelor trăite, dar neorientate, nelocalizate, „nefixate asupra vreunui obiect" (F r e u d), sentimente neîntovărăşite de vreun conţinut intelectual. Le trăim în stare quasi-pură, dezbrăcate oarecum de haina intelectuală, anterioare corespondentului lor intelectual, premergătoare acţiunii prin care se consumă. Să ne gîndim la stările de nelinişte, de căutare, de agitaţie ale unui adolescent în sufletul căruia instinctul sexual încă nu s-a fixat, nu s-a localizat, nu şi-a găsit obiectul, corespondentul adecvat. Să ne gîndim la un sentiment de „déjà vu", nelocalizat, la căutarea unui nume uitat, despre care însă avem un sentiment, înţeles vag, la starea unui subiect care după ce a primit o sugestie posthipnotică se trezeşte cu impulsia intensă spre o acţiune determinată; să ne gîndim la stările de întrerupere a acţiu-

nilor noastre de către o altă preocupare sau întîmplare externă, revenind asupra acțiunii începute cu sentimentul că trebuie să săvîrșim ceva, că ne lipsește ceva. Putem trăi o foame puternică manifestată printr-un interes deosebit pentru mirosuri alimentare, prin agitație și neliniște, fără a avea, însă, în minte ideea de mîncare sau de foame. Ne lipsește un obiect pe care sîntem deprinși a-l vedea mereu într-un anumit loc; putem avea sentimentul unei lipse fără a ajunge la conștiința cauzei acestei lipse.

Aceste sentimente-tendințe ne par că ar sta la baza creației artistice sau științifice și le trăim intens atunci cînd ne aflăm în fața unei probleme în căutarea soluției.

B e r g s o n împarte emoțiile în două categorii: emoții efecte ale reprezentării, superficiale sau *infraintelectuale* și emoții cauzate de reprezentări, anterioare și generatoare ale acestora, *supraintelectuale* (A, p. 40—43).

Aceste emoții supraintelectuale noi le-am numi mai curînd stări de conștiință preintelectuale sau stări de sentiment preconștient sau subconștient; *subconștient,* întrucît ne referim la gradul lor slab de conștiință, la caracterul de sincretism, și de obscuritate; *preconștient,* întrucît ne gîndim la relația de succesiune, stările noastre de conștiință fiind precedate adesea de aceste trăiri indeterminate și vagi, de natură afectivă; le mai putem caracteriza și ca *semiconștiente,* dacă avem în vedere caracterul parțial al acestei conștiințe, în tendința ei spre completare cu obiectul corespunzător.

Caracterul de *preconștient* s-ar potrivi cel mai bine acestei categorii de sentimente. În toate aceste stări lipsește corespondentul intelectual sau motor; noi sîntem în căutarea lui, tindem spre ceva care să ne completeze.

b) Sentimente izolate de obiect (subconșiente)

Conținuturile intelectuale sînt, cîteodată, respinse, *refulate* de către conștiința noastră morală, ca fiind indecente, obscene (F r e u d) sau sînt *suprimate* ca stări penibile (R i v e r s). Ele continuă, totuși, să ne agite conștiința, să-și exercite presiunea asupra noastră, acțiunea lor provocîndu-ne o „stare de nervi", agitație, lapsusuri, acte greșite, uitări sau chiar simptome nervoase morbide. Și aceste stări le vom numi subconștiente, fiindcă și ele sînt trăite, le suferim efectele fără a le cunoaște cauzele sau scopurile. Și ele sînt afecte

libere de conținut intelectual, corespondentul natural, reprezentantul lor simbolic fiind expulzat din conștiință.

Am avea ceva analog stărilor afective pure despre care ne vorbește *Bazaillas* ca despre stări de conștiință rămase în stare pură prin retragerea reprezentării; conștiința este lipsită de mijloacele obișnuite de cunoaștere, este o subiectivitate și afectivitate pură, străină de memorie și măsura timpului, erijată, într-un simplu sentiment al trecutului, de „dejà senti" (p. 191).

Este greu, totuși, să socotim aceste stări ca fiind absolut pure de orice conținut. Locul reprezentărilor îl vor ocupa complexele de senzații, locale sau generale, mai ales interne, senzații care, împreună cu o serie de reacții sau atitudini motorii, vor forma cortegiul organic al acestor sentimente sărăcite de orientarea lor intelectuală.

Aceste stări s-ar exprima în limbajul fiziologic ca o decorticare cerebrală cu păstrarea intactă a funcțiilor talamice și peritalamice.

Denumirea de *subconștient,* cred, s-ar potrivi cel mai bine acestei clase de stări afective.

c) Sentimentele traduse prin obiecte adecvate (semiconștiente)

Cînd ne lăsăm în voia gîndurilor noastre, duși de mecanismul asociațiilor libere, în stare de reverie sau în momentele de destindere sufletească, motorul principal al proceselor noastre intelectuale este sentimentul. Se poate oare spune, totuși, că sentimentul este conștient? Oricît ar fi de intens sentimentul care îndrumează cursul reprezentărilor noastre, nu înseamnă că noi sîntem conștienți de sentimentul de la baza procesului nostru intelectual. Altfel nu ne-am explica toată tehnica psihanalizei care se servește de asociațiile libere pentru a descoperi complexele inconștiente. *A avea imaginea lucrului dorit și a-ți da seama de dorința pe care o trăiești sînt, deci, două fapte deosebite.* Poți iubi pe cineva fără a-ți da seama de sentimentul de iubire. Putem avea o foame intensă, să mîncăm cu poftă, cu plăcere, sentimentul de foame rămînînd, totuși, subconștient. Iată, dar, o serie de fapte din care putem conchide că sentimentele pot fi subconștiente, chiar atunci cînd ele sînt însoțite de un corespondent adecvat intelectual, motor sau ideomotor. Conștiința este îndreptată atunci spre exterior, spre conținutul intelectual, sentimentul rămînînd în umbră, ca un acompaniament în surdină, ca un halo care înconjură reprezentarea, ca

un ecran pe care se proiectează acțiunea. Și aici este mai just să spunem că aceste sentimente care lucrează în umbra reprezentărilor sînt *subconștiente*.

Și dacă sentimentul în sine este subconștient față de obiectul care-l sprijină, rămînînd în culise, în timp ce reprezentarea se află pe scenă în fața publicului, starea integrală și totală, însă, este de deplină conștiență, de care profită și sentimentul. Se poate spune acum că sentimentul devine conștient prin obiectul său apărut pe scenă împins de sentiment. Sentimentul se bucură aici de o conștiință de împrumut. După cum jocul de teatru în fața publicului este dirijat, în multe din operațiile sale, din culise, tot astfel conștiința *integrală* rezultă numai din joncțiunea perfectă dintre reprezentare sau percepție și sentiment. Iată de ce ni se pare că aceste sentimente merită mai puțin titlul de subconștiente, beneficiind de caracterul conștient al întregului. Le-am putea numi, spre deosebire de celelalte categorii, sentimente *semiconștiente*.

d) Sentimente etichetate

Distingem încă o grupă de sentimente nu numai însoțite de un conținut și semiconștiente, dar complicate printr-o operație intelectuală de interpretare, identificare, confirmare sau investire. Noi numim sentimentul, îl caracterizăm, recunoscîndu-l ca al nostru, ca fiind expresia eului nostru, identificîndu-l în natura lui. „Eu am multă simpatie pentru X“, „Y îmi provoacă milă“, etc. Ne vine greu să socotim aceste sentimente ca inconștiente sau ca subconștiente, căci în afară de faptul că le trăim, ne și „dăm seama de ele“; printr-o expresie verbală, printr-o judecată pe care o facem asupra lor, noi le precizăm, le facem accesibile înțelegerii noastre.

Am putea spune că un sentiment subconșient este pentru noi, pentru conștiința noastră, un sentiment *necunoscut* și unul conștient este acel *cunoscut*. Pe acesta din urmă îl putem numi, caracteriza, eticheta, clasifica, putem face asupra lui o serie de afirmații, de judecăți. Conștiința noastră este mai ales o conștiință verbală, relațională și reflexivă și orice conținut sufletesc nu este deplin conștient decît exprimat în vorbe și, cînd poate fi explicit, prin desfășurarea sa într-o serie de judecăți.

„Termenul de sentiment conștient se poate rezerva reglărilor de acte devenite capabile de a fi exprimate altora și nouă înșine“, spune cu drept cuvînt J a n e t. (A, p. 608). Sau, cum spune poetul:

„On ne sent tout à fait que ce qu'on a su dire
On vit plus ou moins à travers des mots“.

(P a u l G é r a l d y)

Dar cum psihicul nostru nu se reduce la fapte conștiente, se poate spune că putem trăi stări sufletești sub altă formă decît a conștiinței noastre verbale și reflexive, sub o formă neexprimabilă și neexteriorizată în judecăți și propoziții, formă subconștientă. Dar sentimentele devenite conștiente prin cunoaștere, *cu cît sînt mai conștiente, cu atît încetează de a fi sentimente*, făcînd loc procesului reflexiv și obiectiv. Sentimentul nu poate fi conștient de sine fără a deveni obiect de gîndire, adică fără a se pierde. Maximumul conștiinței afective este minimumul său de viață, de existență. Nu se poate vorbi, deci, de o conștiință deplină a sentimentului.

e) Sentimente greșit interpretate (paraconștiente)

O constatare curentă ne învață că oamenii se înșeală asupra sentimentelor lor, interpretîndu-le greșit. În momentul cînd reflectăm asupra unui sentiment, noi părăsim atitudinea rece intelectuală, teoretică și luăm adesea o atitudine față de sentiment (atitudine practică față de o atitudine practică) reacționăm printr-un alt sentiment față de primul. Și atunci, al doilea sentiment impune o altă interpretare decît aceea justă și adecvată. O iubire interpretată ca o prietenie pură (sau viceversa), un sentiment de milă luat drept iubire, o iubire mistică care ascunde o altă formă de iubire „mai puțin eterică", sentimentul de vanitate drept sentiment de simpatie, egoismul drept sentiment dezinteresat, ambiția drept patriotism etc. Aici ar intra o sumedenie de sentimente *factice* și *simulate* numai în intensitate, în calitate ori în amîndouă caractere odată. (v. Pfänder, A.).

Este interesantă această interferență a două sentimente: în conștiință pare un sentiment cu interpretarea altuia, rămas în subconștient. Interpretarea conștientă corespunde unei realități subconștiente.

f) Grade de subconștient

Dar așa cum se ordonează aceste grupe de sentimente, este ușor de observat că între ele există diferențe de claritate și de grad de conștiință. Astfel, un sentiment trăit, dar încă nelocalizat, nefixat, neorientat, nu este decît o vagă presimțire a obiectului și este mai confuz decît un sentiment care și-a găsit obiectul adecvat. Senti-

mentul de foame, trăit în această fază nediferențiată, se manifestă printr-o neliniște, printr-o serie de acte noi, dar generale, fără înțeles specific: numai interesul special pentru mirosurile alimentare, salivația gurii și contracțiile stomacale ne pot informa despre orientarea interesului nostru. Dar acest sentiment, capătă o claritate mai mare în momentul cînd ne vine în minte ideea mîncării; ne gîndim că e vremea mesei, ne așezăm la masă și mîncăm cu poftă. Dar și aceste trăiri pot fi considerate ca rămînînd în umbra conștiinței; noi sîntem preocupați, ne gîndim la un eveniment politic important. Cineva remarcă pofta noastră de mîncare, ne atrage atenția supra faptului că ne e foame. Observăm și noi cu surprindere că în adevăr ne este foame și căutăm chiar să ne-o explicăm.

Am avea, așadar, trei trepte mari de la subconștient spre conștient sau paraconștient. Lumina conștiinței îi vine sentimentului de la conținutul sau procesul intelectual.

Atîta timp cît un fenomen psihic nu este recunoscut de eul nostru, cît timp intențiile și impulsiunile lui nu sînt ratificate de forurile superioare ale personalității, el este și rămîne un străin în sufletul nostru, străin tolerat și găsit, poate, la un moment dat, chiar indezirabil.

g) Concluzii

Trebuie, dar, să facem o deosebire între sentiment și conștiința sau interpretarea acestuia; între un sentiment trăit și unul gîndit, judecat, între realitatea afectivă, subconștientă prin ea însăși și pentru ea însăși, și actul superior de priză de conștiință, de conștientizare care rezultă din transformarea celui dintîi prin actul de judecată, reflexiv, de conștiință.

„Totdeauna cînd e vorba de sentimente, trebuie să punem întrebarea dacă prin acest termen se înțelege conștința sentimentului sau forța reală (măsurabilă prin efectele sale sau durata sa) care-i corespunde“ (R a u h F., p. 178). Distincția făcută de R a u h între conștiința sentimentelor (ca forță simțită) și sentimentele ele însele (ca forță reală), între un sentiment *real* măsurat prin durata sau intensitatea sa“ (deci obiectiv!) „prin opoziție cu sentimentul conștient“, ne confirmă și mai mult exactitatea celor spuse de noi.

Astfel se explică tratamentul psihanalitic care nu constă decît în conștientizarea unui sentiment, înglobarea lui în personalitatea subiectului său, cum se exprimă R i v e r s, „intelectualizarea“ emoției (p. 211).

Deosebirea, deci, între un sentiment trăit și unul conștientizat se reduce în ultimă analiză la o deosebire între parte și tot. Un sentiment socotit conștient (completat prin reprezentare sau judecată) nu este un sentiment *plus* conștiință, ci este un fenomen *nou*, rezultat din colaborarea între sentiment și procese, sau conținuturi intelectuale, colaborare din care rezultă nu numai conștiința sentimentului, *ci în același timp și conștiința obiectului acestuia.* Nu se poate, deci, vorbi despre un sentiment conștient ca atare; sentimentul în sine este subconștient, preconștient, semiconștient sau paraconștient și devine conștient — cu dublul aspect (subiect-obiect) — în momentul integrării lui într-o operație reflexivă. Subconștientul devine atunci o stare de conștiință *integrală,* în care primul plan este ocupat în mod obișnuit de obiect și planul al doilea de afect, de sentiment. Sentimentele etichetate și interpretate printr-o gîndire discursivă sînt cele mai conștiente dar cel mai puțin sentimente.

În concluzie, un sentiment numai trăit — și faptul că este trăit se deduce din întreaga comportare *obiectivă* a persoanei — este și rămîne *subconștient,* fie că se completează sau nu cu un conținut intelectual, fie că acesta este sau nu adecvat sentimentului. El rămîne în stare de subconștiință, de neclaritate și confuzie atît timp cît nu-și capătă o etichetă verbală, nu devine termen al unei judecăți prin care să i se recunoască un nume și un stăpîn, dar atunci el încetează de a mai fi singur, are un tovarăș, de care în mod obișnuit este eclipsat.

În rare ocazii, cînd sentimentul prin intensitatea sa se revarsă ieșind din albia sa, rolul inteligenței pălește, conținutul intelectual se retrage și apare emoția de triumf sau de tristețe, de spaimă sau de mînie, în toate cazurile, însă, oarbă.

2. CONȘTIINȚA EMOȚIILOR

Care este conținutul conștient al unei emoții, vom vedea mai amănunțit mai departe; aici ne vom mărgini la delimitarea generală a fenomenului emotiv în raport cu conștiința, la caracterizarea generală a emoției din punct de vedere al gradului de conștiință pe care-l posedă.

Emoțiile sînt ele conștiente sau inconștiente? Să procedăm mai întîi prin eliminare: să vedem dacă există emoții inconștiente.

B i n e t face distincția „între emoție și conștiința acesteia,

fiindcă emoția poate dăinui ca act fără ca să avem despre ea conștiință".

Distincție în adevăr paradoxală pentru un ideolog care se va întreba cu ironie: „Este oare posibil să-ți fie frică fără a ști? Este oare posibil să ai un sentiment fără a-l simți (B i n e t, A, p. 29).

R i v e r s găsește că noi putem fi dominați de emoția fricii fără a o avea în conștiință: „în acest caz, frica este prezentă virtual și este inhibată de către agenții psihici ai controlului" (p, 292). Îndată ce acest control slăbește din cauza oboselii, de exemplu, frica își face apariția în conștiință.

Dificultatea stă și în faptul că între emoție și sentiment e foarte greu de stabilit o linie precisă de demarcație: trecerile între aceste două fenomene afective sînt insensibile și deosebirile apar clar numai în comparația între fenomene tipice și cazuri extreme.

A vorbi de frică în sens de fapt psihic fără nici o manifestare, este a confunda realitatea cu ficțiunea. Dacă în fața unui pericol mare toți oamenii reacționează obișnuit prin frică și totuși găsim cîțiva calmi, trebuie însă să deducem de aici că frica la ei este inconștientă? Sau dacă se întîmplă că ei arată toate simptomele de frică după ce a trecut pericolul, sîntem oare îndreptățiți să credem că pînă atunci frica a existat în formă inconștientă?

Dar dacă nu putem admite existența unor emoții în afară de conștiință, nu rămîn decît două posibilități: emoțiile sînt sau subconștiente sau conștiente.

Ni se pare că emoția se prezintă în condiții cam speciale. Să recurgem la introspecție.

În emoție am avea un aspect obiectiv — conștiința unei situații — și unul subiectiv, conștiința unor stări organice. Ceea ce găsim esențial pe lîngă acestea este conștiința tulburării, a dezadaptării, a pierderii controlului personal, a degradării.

Am afirmat în altă parte că emoția este semnul unui conflict între tendințe, semnul unui dezechilibru mai îndelungat, al unei dezadaptări mai grave în care caracterul principal este slăbirea funcțiilor superioare, iar sporirea tensiunii este însoțită de închiderea tuturor drumurilor sau a debușeelor externe ale energiei. Aspectul ideațional și relațional se eclipsează în timp ce sporește conștiința subiectivă, organică și vegetativă. Să ne amintim de strălucitele precizări ale lui W a l l o n în această privință. Emoția nu poate exista pe lîngă un fenomen superior și nu poate constitui, ca sentimentul, fondul unui proces conștient; ea este desființarea însăși a aspectului relațional și reflexiv al conștiinței, este o lunecare spre stadiile inferioare, o prăbușire spre o conștiință

subiectivă, organică, vegetativă, protopatică, o denivelare a conștiinței.

Nu putem, deci, vorbi de emoții conștiente de vreme ce emoția este o criză și o degradare a conștiinței însăși. Ea este tot subconștientă, dar nu preconștientă sub raportul succesiunii cum sînt majoritatea sentimentelor. Emoția este un fenomen mai curînd opus conștiinței noastre normale de astăzi. Sentimentul caută să se distrugă pe sine prin contactul cu realitatea, prin canalizarea energiei sale în afară, emoția este o tendință spre echilibru prin risipirea dezordonată a energiei înăuntru, fără a ține seama de realitate.

Dacă sentimentele se prezintă ca stări de echilibru sau ca tendințe spre echilibrare, spre adaptare conștientă, emoțiile reprezintă conștiința falimentară, conștiința imposibilității unei reacții adaptate, renunțarea la o adaptare sau la un echilibru. Dacă tensiunea sentimentală este orientată în sus, spre intelectualizare, spiritualizare, emoția este o prăbușire în jos, spre organic, fizic. Sentimentul tinde spre contactul cu lumea externă, este un proces *centrifugal,* emoția este eclipsarea laturii obiective cu exagerarea celei subiective și este un fenomen *centripetal.*

În primul caz, tensiunea se termină cu un echilibru psihic, spiritual, realizat de personalitate și în personalitate, în cazul al doilea, tensiunea sfîrșește printr-un echilibru inert, fizic. Sentimentul este calea spre unificare, integrare și sinteză psihică, emoția este calea inversă spre fragmentare, dezintegrare și disociere. Echilibrul la care ajunge ea este de ordin inferior.

Emoțiile, ca și sentimentele, au o conștiință, dar o conștiință degradată, diminuată, primitivă și deformată. *Retrospectiv* ele ne apar foarte adesea ca străine de personalitatea noastră și în bună parte nici nu le avem prezente în memoria noastră. Crizele de emoții apar unei conștiințe normale ca niște crize de somnambulism, semiconștiente, obscure și tulburi. Din punct de vedere, deci, mai mult retrospectiv — și nu introspectiv, ca la sentimente, putem spune despre emoții că au o existență *subconștientă.*

În orice caz, ele nu pot avea o viață conștientă și intelectualizată ca aceea a sentimentelor, întrucît există o incompatibilitate între existența lor și viața noastră obișnuită petrecută pe planul intelectual și obiectiv.

Sentimentul se completează printr-o structură ideomotorie de mare anvergură; emoția este procesul suprimării etajului superior și al înlocuirii reflexelor centrale ideomotorii prin sensibilitatea protopatică și reactivitatea tonică. Contemplarea obiectivă face loc autocontemplării narcisiace, organice. Conștiința unei emoții constă

propriu-zis în conştiinţa sentimentului plus senzaţii organice şi nota de dezorganizare, dezadaptare, dezorientare. Ca direcţie — *centripetală,* cu conţinut *senzitiv,* ca funcţie — *derivativă,* ca efect — adesea dezastruoasă, emoţia este aproape opusă sentimentului — tendinţă, cu direcţie mai ales *centrifugală,* îndreptată spre conţinut *ideomotor* cu funcţia de *adaptare.* Este vorba, evident, de cazuri-limită.

FUNCȚIA AFECTIVITĂȚII*

Psihologia funcțională. A. Sentimentele. 1. Funcția timică. 1) Teorii. 2) Înțelesul timic al sentimentelor. 2. Echilibrarea. 1) Teorii. 2) Reglarea conduitei. 3) Echilibrarea interioară. 4) Unificarea. 5) Dinamogenia afectivă. 6) Anticiparea. B. Emoția. Derivarea emoțională. Concluzii.

PSIHOLOGIA FUNCȚIONALĂ

În psihologia actuală se face în mod obișnuit distincția între psihologia funcțională și cea descriptivă sau structurală; în clasificările psihologice, se despart fenomenele de funcții, formațiunile de procese sau relații. După cum noțiunea de funcție are înțelesuri diferite, tot astfel și înțelesul de psihologie funcțională nu este unic.

a) Noțiunea de funcție are un înțeles general de „rol propriu și caracteristic jucat de către un organ într-un ansamblu, ale cărui părți sînt interdependente“ (L a l a n d e A; A).

Psihologia ne dă un rezultat de natură funcțională atunci cînd, din variațiile a două sau mai multe fenomene, scoate relații precise și statornice; se spune atunci de un fenomen că este în funcție de unul sau mai multe alte fenomene psihice (variabile). A înțelege un fapt psihic este, în cazul acesta, a-l privi fixat în raporturi în care nu este vorba de o prioritate temporală sau ideală, ci de o condiționare reciprocă: „legătura este astfel bilaterală și reversibilă“ (K a f k a, p. 10). Tipul cel mai pur al relațiilor funcționale — după K a f k a — ar fi matematic și trebuie evitată confundarea acestor raporturi cu cele cauzale sau finale.

Caracterologia de astăzi se străduiește să găsească corelații stabile între diferitele note sufletești sau între acestea din urmă și

* Analele de Psihologie, v. III, 1936.

conformația fizică. Metoda statistică în genere (și cea a testelor în special) este din acest punct de vedere, de mare ajutor pentru psihologie.

Studiul afectivității necesită în deosebi asemenea explicații funcționale, întrucît întreaga dinamică afectivă se petrece pe planul intern de ciocniri sau favorizări ale tendințelor, domeniul unde o mică modificare a unei părți are repercusiuni asupra întregului. „Organismul, apărînd ca un sistem complex ce menține echilibrul interior și pe cel în raport cu mediul, este construit în același timp după principiul „sferelor corelate" ce se află între ele în interrelații precis determinate" (L u r i a A., p. 46).

b) Prin psihologia funcțională mai putem înțelege psihologia, care, în loc de a se ocupa de *conținuturi* sufletești — de preferință elementare — dă mai multă importanță *proceselor* și operațiilor psihice; o asemenea psihologie are o notă *dinamică*.

Unii au socotit afectul ca o stare, alții, ca un proces; unii l-au considerat ca un conținut sufletesc, alții ca o funcție sau ca un act. În mod obișnuit se vorbește despre „stări" afective, deoarece însuși termenul de afectiv implică caracterul de posibilitate și de stare. Acest sens nu se poate aplica, însă, decît la stările de plăcere sau neplăcere și la emoții. Distincția între afectele dinamice și cele statice este frecventă. Celor dintîi le aparțin înclinațiile, tendințele, pasiunile, iar celelalte sînt dispozițiile, plăcerea-neplăcerea, sentimentele-stări și emoțiile. Acestei împărțiri îi corespunde o alta în sentimente active și pasive sau intenționale și neintenționale (S c h e l e r, M.).

K ü l p e clasifică sentimentele în: senzitive, de conținut și funcționale, dar criteriul este raportul cauzal, factorul afectiv. Sentimentul însuși este raportat la clasa conținuturilor și nu a funcțiilor (p. 259—261).

Unii psihologi atribuie sentimentului atît rolul de conținut, cît și pe cel de funcție (G i r g e n s o h n, L i p p s, S c h e l e r, G r o s s a r t). Noi de asemenea socotim că sentimentele au un conținut care constă într-un înțeles subiectiv de valoare și — în afară de aceasta — ele exercită o funcție, determină o modificare a organismului, aceasta avînd un sens determinat, o formă, o durată și o intensitate. De aceea, chiar dacă admitem existența unor „stări" afective și a unor „conținuturi" timice, acest lucru nu ne poate împiedica să privim afectivitatea sub aspectul dinamic, ca proces psihic sau ca generatoare de procese și transformări psihice. În partea întîi a studiului nostru vom cerceta sentimentul ca pe un conținut psihic, iar apoi, sub aspectul lui dinamic.

c) Funcțională se mai numește acea psihologie care ține să se ridice de la simple descrieri și analize, la explicații, dar nu mecaniciste și cauzale, ci biologice și finaliste. „Școala americană — spune L a r g u i e r d e s B a n c e l s — are obiceiul să distingă psihologia funcțională de psihologia structurală. Psihologia structurală analizează fenomenele, caută să le descopere mecanismul, într-un cuvînt, le descrie. Psihologia funcțională înfățișează destinația acelorași fenomene și face efortul de a recunoaște rolul lor biologic" (p. 13). E. C l a p a r è d e deosebește trei puncte de vedere din care se poate examina un fapt psihic: 1) *structural*, răspunzînd la întrebarea *ce?* și care pentru psihologie reprezintă ceea ce anatomia este pentru știința vieții organice; 2) punctul de vedere *al mecanismului*, căutînd răspunsul la întrebarea *cum*, întrebare centrală, pentru fiziologie și 3) punctul de vedere *funcțional* cu întrebarea *de ce?*, perspectiva caracteristică studiului biologiei (v. A, p. 31). Întrebarea inițială și centrală a psihologiei funcționale se formulează astfel: „La ce servește un fenomen psihic"? Cu toate că această directivă poate duce și la rătăciri antropomorfice, ea s-a dovedit fecundă; să ne amintim numai celebra teorie asupra jocului ca preexercițiu (K a r l G r o o s) și teoria biologică a somnului (E. C l a p a r è d e).

Toate aceste trei înțelesuri nu se exclud și ne pot folosi simultan. Primul înțeles — cel mai general — este mai mult de ordin metodologic; prin el ajungem la luminarea mecanismului psihologic; al doilea se referă la natura obiectului de cercetare, iar al treilea reprezintă perspectiva din care trebuie privită realitatea psihologică, direcția în care se caută înțelegerea psihologică. Noi vom trata funcția afectivă ținînd seama mai ales de ultimul înțeles.

Psihologia afectivității este încă foarte puțin avansată, de aceea socotim cu atît mai necesară o încercare de a fixa stadiul problemei funcției afective, precum și examinarea soluțiilor acesteia în psihologia actuală.

Ne vom ocupa de două forme principale și caracteristice ale afectivității: sentimentele și emoțiile. Pasiunile le socotim exagerări ale sentimentelor-tendințe, iar dispozițiile sînt forme atenuate ale sentimentelor-stări. Emoțiile, însă, au o orientare opusă sentimentelor, manifestări proprii și specifice; caracterul lor le izolează într-o grupă aparte de fenomene afective. Ele, fiind diferite sub raportul structural, vor fi tratate deosebit și sub raportul funcțional.

A. Sentimentele

1. *Funcția timică*
(gr. timé = valoare, apreciere)

Întrebarea asupra rostului sentimentelor nu este nouă. Cum pînă la sfîrșitul secolului trecut majoritatea psihologilor înțelegeau prin sentimente numai stările de plăcere și de neplăcere, răspunsurile se refereau la aceste sentimente.

Am putea spune că filosofia finalistă a lui Aristotel a fost și prima psihologie funcțională. O idee, curent acceptată astăzi, este aceea că sentimentul îndeplinește o importantă funcție biologică de *apreciere*, spre deosebire de funcția inteligenței, de constatare, de cunoaștere, sau cea de reacție și de ajustare a voinței.

Dar ce anume apreciază sentimentul? Răspunsurile variază în nuanțele lor.

1) *Teorii*

Unii psihologi susțin că stările hedonalgice ar fi traduceri în conștiință ale bunei sau relei funcționări corporale sau psihologice, alții susțin că sentimentele traduc utilitatea obiectelor sau a situațiilor, importanța lor pentru subiect. Plăcerea ne-ar informa că un obiect ne convine sau sporește vitalitatea noastră, iar neplăcerea ar fi semnul valorii negative a lucrurilor pentru noi.

O a treia teorie susține că plăcerea și neplăcerea sînt inexplicabile fără admitere prealabilă a unei alte realități psihice fundamentale, a tendinței. Noi nu ne putem bucura de o anumită funcționare organică decît datorită faptului că ea se efectuează în sensul tendințelor noastre fundamentale, iar obiectele își capătă valorile lor după felul cum favorizează sau stînjenesc dorințele, trebuințele noastre. Sentimentul este în funcție de tendință, este o stare a acesteia.

Primele două concepții, care socotesc utilitățile ca elemente determinante sau constitutive ale afectivității, sînt numite de G r o s s a r t *utilitariste*, spre deosebire de ultima, numită de el teorie *biologică* (A, p. 418). Toate trei au pentru noi o notă comună și caracteristică: reducerea sentimentului la rolul de semn, simptom al funcționării psihofiziologice, al utilității stimulilor externi sau al stării tendinței.

a) O serie de filosofi şi psihologi (S p i n o z a, W o l f f, K a n t, B e n e k e, N a h l o w s k y, A. B a i n) susţin în feluri diferite aceeaşi idee că plăcerea traduce sporirea vitalităţii sau a energiei individuale, iar neplăcerea este semnul depresiunii, al scăderii vitalităţii organice. Observaţia curentă ne învaţă că durerea este semnul primejdiei în care se află organismul nostru, iar plăcerea ar fi „cîntecul de triumf al organismului (J. P a y o t)". Orientarea principală a medicului în diagnosticul şi tratamentul multor boli (mai ales interne) îşi are punctul de plecare în mărturiile conştiinţei afective a pacientului.

Pe această constatare curentă fiziologii construiesc ipoteze explicative după care sentimentele ar fi condiţionate de variaţii ale metabolismului, de modificări în procesele de asimilare şi dezasimilare sau de oscilaţii în rezervele energetice nervoase, etc.; astăzi se atribuie un mare rol chimismului intern, echilibrului endocrin. Intelectualiştii explică stările hedonalgice prin armonizarea sau stînjenirea reprezentărilor în raporturile lor dinamice. Pe noi nu ne interesează aspectul cauzal al problemei, ci acela fenomenologic: care este conţinutul revelat conştiinţei de către sentimentele hedonalgice? Este oare acest conţinut un semn invariabil şi fidel al proceselor organice sau psihice?

Cercetările mai noi din domeniul psihopatologiei, cît şi observaţia metodică curentă nu ne dau un răspuns afirmativ la ultima întrebare; nu obţinem confirmarea corespondenţei calitative, nici cantitative (în intensitate) între starea organică sau integritatea psihică şi sentiment (v. L e h m a n n, A; A, p. 398—401, B. p. 148—158, G u i l l a u m e, P. A. p. 83—87 şi K ü l p e, O., p. 295—296). Sînt boli grave fără durere, precum şi afecţiuni organice neînsemnate, dar foarte dureroase. Unele boli nervoase sînt însoţite de euforie, iar o melancolie nu este totdeauna semnul relei stări organice. Există tristeţi care nu corespund epuizărilor şi „bucurii adînci neînsoţite de sporiri reale ale forţelor; într-un cuvînt, adesea se observă sentimente care par absurde" (J a n e t, P.; A., p. 595). Existenţa delirurilor afective, după J a n e t, este încă o dovadă a insuficienţei teoriilor fiziologice.

Dacă nu se poate stabili o legătură constantă între funcţionarea fiziologică sau psihologică a organismului şi stările hedonalgice, nu se poate nici susţine că plăcerea şi durerea ar avea rolul de a aprecia buna sau reaua stare psihofiziologică, de a traduce valoarea biologică a unei modificări organice.

b) O altă nuanţă a teoriei utilitariste constă în faptul de a atribui sentimentului aptitudinea de a sesiza în obiectele sau situaţiile lumii externe, în mod imediat şi implicit, aspectul favorabil

sau nefavorabil existenței noastre. Inteligența are rolul de a fixa legături între lucruri, de a constata proprietățile obiective, iar sentimentul singur creează o lume a valorilor, privind realitatea prin prisma utilității obiectelor pentru noi, apreciind lucrurile în raport cu conservarea sau expansiunea noastră fizică și spirituală. Plăcerea ne semnalează obiectul ce ne convine, iar neplăcerea ne informează că obiectul are proprietăți dăunătoare.

Și aceste păreri întîmpină numeroase și serioase obiecții (v. Wreschner, p. 187—193). S-a spus că nu toate lucrurile dăunătoare ne provoacă neplăcere, după cum nu toate lucrurile plăcute sînt și folositoare; există substanțe plăcute și ucigătoare, iar o doctorie poate să fie amară sau respingătoare. S-a răspuns că avem de-a face cu excepții, că civilizația a schimbat ordinea naturală a lucrurilor, că informațiile afective sînt juste, dar cu caracter numai local și momentan; așa, de pildă, o doctorie amară pe care o înghițim este neplăcută pentru limbă și numai în momentul înghițirii, dar, după cîtva timp, are efecte binefăcătoare și agreabile pentru organismul întreg. O otravă poate să fie plăcută local și momentan, exercitînd un efect favorabil asupra organului gustativ, dar, ajunsă în intestine, aduce distrugerea țesuturilor, tradusă prin durere. Se spune (Grant Allen) că sentimentul este un bun *martor* al stării prezente, fără a fi *profet* al efectelor viitoare.

Se poate lua o atitudine față de teoria utilitaristă numai încercînd o lămurire a înțelesurilor de favorabil și nefavorabil. Ce înseamnă a conveni sau a nu conveni organismului? A încerca să atribuim sentimentului rolul de înregistrare a raporturilor *obiective* de utilități, ar însemna să negăm orice utilitate nu numai medicinii și igienei, dar și educației sau moralei. Apreciem oare drept convenabil numai ceea ce în mod obiectiv este bun și folositor, sau este apreciat de noi drept bun și util, ceea ce ne convine, adică răspunde la o dorință a noastră? A doua alternativă pare a fi cea justă: capriciul sentimentului, variabilitatea după timp și după indivizi a aprecierilor noastre nu poate exprima o finalitate obiectivă și statornică, ci o condiție de natură variabilă și subiectivă. Acest factor este tendința.

c) Explicația excepțiilor în aprecierile afective se află — după unii psihologi — în faptul că stările hedonalgice sînt în funcție de trebuințele organismului psihofiziologic. Plăcerea nu se poate explica astfel decît din satisfacerea unei tendințe, iar neplăcerea din contrarierea acesteia. Stările hedonalgice nu traduc nici starea organismului, nici raportul obiectiv între organism și mediu, ci momentul de satisfacere sau de nesatisfacere a unei tendințe. O alimentare, căreia nu-i precede foamea, nu poate fi însoțită de plă-

cere (alimentul, deci, nu poate fi agreabil), cu toată necesitatea obiectivă a alimentării. Se știe că, după cîteva zile de post, foamea se atenuează considerabil, deși obiectiv necesitatea alimentară sporește. De ce? Fiindcă scăderea energiei a adus o diminuare a tensiunii și, odată cu aceasta, o slăbire a tendințelor. Fumatul poate să fie mult mai dăunător pentru un vechi fumător decît pentru un începător, deși plăcerea celui dintîi este incomparabilă cu repulsia începătorului: o tendință creată aduce cu sine și o nouă plăcere.

2) *Înțelesul timic al sentimentelor*

Psihologii germani deosebesc două aspecte ale conștiinței: conștiința obiectelor, a fenomenelor sau a înfățișărilor și conștiința stărilor sau a atitudinilor. Conținutul conștiinței noastre constă în înțelesul pe care-l atribuim fenomenelor, iar în totalitatea unui înțeles perceptiv putem deosebi un aspect relațional, structural, din care se va degaja mai tîrziu înțelesul obiectiv și științific, format dintr-o totalitate de relații, și un aspect subiectiv, afectiv, constituit din atitudinea specifică și momentană a eului față de stimulul perceput. Fără îndoială, aceste două aspecte sînt indisolubil legate unul de celălalt, deși sînt foarte deosebite în natura și importanța lor biologică. Ele nu sînt nici egal de primitive. În trecut, înțelesul relațional și intelectual era dominat de cel afectiv. Treptat, accentul de greutate trece asupra aspectului structural și înseși afectele se obiectivează în judecăți de valoare și se spiritualizează prin socializare și simbolizare.

Astăzi nu se mai pune la îndoială că lumea valorilor este creația afectivității. Scara ierarhică a valorilor corespunde importanței și intensității dorințelor și tendințelor noastre. „Valoarea este în dependență de felul în care ele (lucrurile) pot satisface trebuințele noastre sau amenință satisfacția lor și prin aceasta ne afectează mai mult sau mai puțin agreabil sau penibil" (v. D e j e a n, R e n é e, p. 45). Judecățile noastre de valoare — cu caracter intelectual și social — izvorăsc din sentiment. (v. M ü l l e r - F r e i e n f e l s, R; A., p. 247—259). Cea mai elementară apreciere implică și un raport intelectual. La o conștiință primitivă aspectul timic predomină: obiectul nu este înțeles în structura relațiilor sale noționale într-un univers schematic și mintal, ci în valoarea pe care-o reprezintă; înțelesul obiectului este reflexul schimbător al rezonanței psihice globale și adînci. Sufletul primitivului sau al copilului este lanterna magică în care lucrurile obișnuite și familiare iau cele mai ciudate forme și înțelesuri; afectivitatea proiectează

în afară o lume întreagă de fantome şi vedenii; valoarea lor este de natură expresivă şi simbolică.

Sensul timic nu este nici arbitrar, nici cu desăvîrşire subiectiv: satisfacţia sau nesatisfacţia trăită este un indiciu nu numai al naturii şi stării tendinţei noastre, dar şi al naturii obiectului.

Un simbol afectiv sau o judecată de valoare nu pot fi înţelese în esenţa lor decît printr-o trăire afectivă. Lumea valorilor nu există pentru cineva care a pierdut sentimentele, după cum lumea culorilor nu există pentru un orb din naştere. Nu numai lumea materială a pierdut atunci înţelesul ei adînc, ci şi lumea valorilor sociale. Cheia înţelegerii altora se află în propriile noastre vibraţii afective. Adîncimea unui suflet străin o măsurăm cu propriile noastre sentimente. Şi totuşi acest act de *Einfühlung*, această *empatie* nu reprezintă o simplă proiectare a sentimentelor noastre, ci o trăire cu o considerabilă doză de obiectivitate. Cu lumea materială — şi cu atît mai mult cu cea socială — noi stabilim o legătură dinamică, un raport de echilibru şi de interdependenţă reciprocă. În această situaţie dinamică şi indiviză, cea mai mică variaţie a unei părţi se repercutează asupra restului şi această repercusiune o simţim ca o stare afectivă. Ceea ce numim tact, intuiţie afectivă, sensibilitate, reprezintă fineţea de apercepere afectivă a variaţiilor ce se petrec în mediul social al subiectului.

Majoritatea sentimentelor este de origine socială sau socializată şi, ca atare, reprezintă interiorizarea comportării externe de altă dată. Raporturile trăite cîndva pe planul intermintal se transformă în relaţii intramintale: începem să ne comportăm şi faţă de noi aşa cum ne comportăm faţă de alţii. Acest proces de introversiune nu împiedică, ci chiar favorizează procesul de extraversiune: apreciem pe alţii după criteriile aprecierii proprii. Aşa se face că cunoaşterea altora nu este un raţionament analogic şi nici act solipsist de proiecţie a propriilor noastre stări, ci un act prin excelenţă afectiv şi în acelaşi timp transsubiectiv.

Expresia afectivă devine un semn, un simbol. Un sentiment devine înţeles tot atît de rapid şi direct, ca şi un obiect material într-un act perceptiv, căci şi percepţia conţine deja o mare doză de simbolism. După cum înţelesul vorbelor îl sesizăm direct în ele însele, tot astfel o bucurie este percepută în zîmbetul cuiva, tristeţea în lacrimi etc. (v. Scheler, Max; A., p. 22—23 şi 75—76). Noi citim pe faţa semenilor noştri sentimentele lor tot atît de uşor ca şi ideile lor în simbolurile grafice. Prima înţelegere este desigur mult mai primitivă decît cea de-a doua (v. Koffka, K; A, p. 90 şi 237).

Simbolurile artistice reprezintă limbajul cel mai adecvat pentru a exprima aceste înțelesuri timice și, printre variatele expresii artistice, muzica este, poate, forma cea mai vibrantă și, în același timp, cea mai puțin intelectualizată.

Sentimentele au ceva din cunoaștere. De aceea, mulți le-au și socotit fie ca o cunoaștere confuză în general (C o h n, J.), fie, în special, ca o cunoaștere a valorilor, sau ca o intuiție directă și globală. Nu vom exagera spunînd că sentimentul reprezintă înțelesul timic al existenței. Acest înțeles este inseparabil de cel structural, cogitativ, al inteligenței și, dacă la început lumea externă este transfigurată în sufletul individului și văzută prin prisma dorinței sau a groazei, mai tîrziu concepția unei lumi științifice se eliberează de sub imperiul valorii subiective, rămînînd totuși dominată de o singură valoare socială, acea a adevărului.

Sentimentul redus, în aspectul său structural, de la conținut al conștiinței, la un înțeles timic, nu are nici un sens atît timp cît nu traduce sau nu determină vreo schimbare în lumea externă sau în cea internă. Ni se impune o întrebare firească: ce rost are înțelesul timic însuși? Concepția, după care valoarea afectivă este pusă în funcție de interesele biologice ale organismului, are o incontestabilă prioritate asupra celorlalte două, după care sentimentul ar fi semnul unei utilități; dar această concepție conține un viciu comun și celorlalte teorii. Ea ne duce inevitabil spre ideea sentimentului-epifenomen.

Ce rost are înregistrarea stării în care se află o tendință, a gradului ei de satisfacție sau de contrarietate? R i b o t este consecvent cu teoria sa fiziologică, socotind sentimentele de plăcere și durere ca niște epifenomene. Durerea — după R i b o t — „oferă caracterele unui epifenomen“ (A, p. 35). La fel este considerată și plăcerea: „Ar fi de prisos să mai spunem că noi socotim plăcerea ca și durerea, ca un fenomen supraadăugat, un simptom, un semn, un indiciu, ce denotă că unele tendințe sînt satisfăcute și că el nu poate fi considerat ca un element fundamental al vieții afective“ (p. 54).

Același lucru am putea spune despre părerea după care sentimentul ar avea rolul de a aprecia utilitatea stării psihofizice sau utilitatea lucrurilor. Chiar dacă există corespondență între aprecierea sentimentelor și utilitatea obiectivă, sentimentul capătă o situație absurdă cînd i se atribuie rolul de a dubla un proces organic sau psihic. Plăcerea și neplăcerea devin umbre ale vieții psihice, ecouri fără importanță și de neînțeles. Funcția vieții afective nu se poate reduce la o simplă înregistrare formală și sterilă a unor modificări psihofizice sau a unor valori obiective; o asemenea concepție ne duce la desființarea funcției afective însăși. Înregis-

trarea timică nu are nici un rost dacă nu servește organismului în *orientarea* biologică a acestuia.

Înțelegerea funcției afective necesită o completare a înțelesului timic și static cu aspectul dinamic. Cel dintîi reprezintă conștiința de valoare, iar cel de-al doilea constă în orientarea imprimată activității psihice de către conținutul timic. Conținutul afectiv este privit în cazul acesta printr-o prismă funcțională. Din simplu simptom, sentimentul se transformă în ghid sau în avertisment.

2. Echilibrarea

1. *Teorii*

a) Părerea că sentimentul traduce starea organică a individului, că este un semn al cenesteziei, își are corelatul său activ în ideea că sentimentul este un *factor* al bunei sau relei cenestezii, că afectul are o înrîurire asupra funcționării organice a individului. Astfel s-au deosebit afectele stenice de cele astenice (Kant). Sentimentele de plăcere, ura, iubirea, mînia, ar stimula funcțiile organismului, ar spori energia totală, iar durerea, frica, tristețea, îngrijorarea, — afecte astenice — ar aduce o scădere a vitalității. Stările afective ar fi deci niște reglatoare biologice ale organismului. „Experiența ne învață — spune A. Lehmann — că plăcerea și neplăcerea nu sînt fără importanță pentru buna stare a organismului pishofizic, că relația este totdeauna astfel, că plăcerea favorizează starea organismului psihofizic, iar neplăcerea o împiedică“ (B., 148).

Este indiscutabil că trăirile afective au repercusiuni adînci asupra organismului; dar care din aceste trăiri sînt favorabile și care sînt dăunătoare? Astăzi, încă, psihologii nu sînt de acord asupra utilității efectelor emoției. Cercetările moderne au stabilit că unele bucurii sînt pasive și paralizante, iar altele sînt active și stenice. Bucuriile intense pot fi tot atît de vătămătoare, ca și durerile adînci.

b) Afirmația că sentimentele de plăcere sau de neplăcere sînt în funcție de tendințe, are și ea corelatul său și anume în ideea că tendințele sînt în funcție de sentimente. Cauzalitatea tendință-sentiment este inversată. Această părere, însă, ni se prezintă în două feluri: Se poate atribui conduitei noastre orientarea constantă spre menținerea sau sporirea *plăcerii* și evitarea *durerii*, și se mai poate afirma că noi tindem spre menținerea sau evitarea *obiectului*, a stimulului, a situației, ce ne provoacă respectiv plăcere sau neplăcere.

Primul punct de vedere este cel *hedonist*. Viața ni se prezintă ca o sete de plăceri și o repulsie față de suferințe; de la începutul pînă la sfîrșitul vieții noi am alerga după plăcere și am fugi de durere; omul se naște și moare cu setea de paradis și cu frica de infern. „Alle Lust will Ewigkeit"! exclamă Zaratustra. Durerea și plăcerea domină existența omului și viața individului este o perpetuă pendulație între acești doi poli opuși.

Principiul plăcerii ar fi — după Freud — directiva dominantă a copilăriei: „După aparență, totalitatea activității noastre psihice — spune el — are ca scop de a ne procura plăcere și a ne face să evităm neplăcerea, ea este stăpînită automat de *principiul de plăcere*" (A, p. 383). Aceeași părere o susține și Lehmann, după care scopul activității instinctive ar fi „menținerea sentimentului primitiv, în caz de plăcere, și îndepărtarea lui, în caz de neplăcere" (B, p. 139).

Concepția hedonistă poate deveni o confirmare a concepției utilitariste ce susține paralelismul între utilitate și sentiment. Confirmarea aceasta vine din partea evoluționismului. Dacă instinctele presupun plăcerea sau durerea (rostul lor fiind de a menține plăcerea și de a înlătura durerea) trebuie admisă neapărat corespondența între util și plăcut, între vătămător și neplăcut, căci, dacă n-ar exista această corespondență, adică dacă excitațiile vătămătoare ar fi plăcute și cele utile neplăcute — organismul căutîndu-le pe cele dintîi și evitîndu-le pe cele din urmă — viața n-ar fi posibilă (v. Spencer, H., p. 282—291). Dar — cum observă A. Lehmann — din faptul că plăcutul nu poate fi dăunător și neplăcutul nu poate fi util nu rezultă cu necesitate că plăcutul totdeauna trebuie să fie util, iar neplăcutul numaidecît dăunător; excitațiile pot fi indiferente sau numai totalitatea lor se poate prezenta astfel ca majoritatea celor plăcute să fie și utile (B, p. 149—150).

Este adevărat că o conștiință debilă are tendința de a se izola de lumea externă, de excitațiile obiectivate și exteriorizate, scufundîndu-se în cenestezia, în sensibilitatea protopatică, dar nu aceasta pare a fi linia evoluției psihice. Un sentiment nu poate avea rolul de a atrage asupra lui întreaga activitate a organismului, abătîndu-l pe acesta din urmă de la adaptarea la lumea externă. Autocontemplarea afectivă, narcisismul sau beatitudinea extatică, nu reprezintă o ridicare a nivelului psihic, ci o scădere a acestuia. După acest hedonism psihologic, conștiința n-ar avea altă rațiune de a exista decît aceea de a se contempla, purtînd în sine propriile sale scopuri. „Este un merit al școlii psihologice moderne — spune Rignano — de a fi demonstrat falsitatea teoriei lui Bain, după care faptul funda-

mental ar fi „goana după plăcere“, adică apropierea de tot ce este agreabil și îndepărtarea de tot ce este penibil“ (A, p. 35).

c) Unii psihologi ies din cercul vicios, afirmînd că plăcerea și durerea presupun tendința și, în același timp, că aceasta din urmă este determinată de sentimentele hedonalgice.

Concepția care subordonează tendințele stărilor hedonalgice schimbă radical perspectiva dinamică a psihismului: noi nu mai sîntem afectați *pentru că* organismul nostru se află în primejdie, fiindcă o situație ne amenință existența sau o tendință este contrariată, ci simțim o durere *pentru ca* să ne apărăm integritatea noastră psihofiziologică, *pentru ca* să evităm obiectul sau ființa ce ne amenință. Din efect, starea hedonalgică devine cauză; din simptom sau epifenomen ea se transformă în factor determinant, dobîndind o funcție biologică; oglinda pasivă devine o orientare activă a psihicului nostru. „Cu alți termeni — spune R. D e j e a n — nu este adevărat că obiectele și ființele sînt bune fiindcă tindem spre ele, ci noi tindem spre ele fiindcă ne convin, adică ne satisfac și în măsura în care ne satisfac“ (p. 45). Un semnal de alarmă nu are sens decît atunci cînd provoacă o acțiune de apărare, cînd mobilizează energiile, declanșînd atacul contra adversarului. Astăzi nu contestă nimeni sentimentelor hedonalgice rostul lor biologic (v. P r i n c e, p. 163).

2. *Reglarea conduitei*

Organismul se află în echilibru cu lumea externă și, fiind complex, se mai prezintă ca un sistem de echilibrare interioară. Credem că cele mai primitive sentimente sînt acelea de agreabil și dezagreabil (După H. P i é r o n, al treilea ar fi „interesantul“. (A, p. 54). Cu cît un organism este mai primitiv, cu atît autoreglarea internă este mai slabă în comparație cu echilibrarea ce are loc între el și mediu; așa se explică de ce stările hedonalgice sînt în legătură atît de strînsă cu acele două sensuri ale activității motrice: apropierea și îndepărtarea (v. M ü n s t e r b e r'g, H; H. 1, p. 24—27, H. 4, p. 216—238).

Din punct de vedere al raportului dintre aceste sentimente și tendințe, au egală dreptate acei care subordonează plăcerea și neplăcerea tendințelor, ca și acei care tratează tendințele în funcție de sentiment. Între conduită și sentiment se stabilește un cerc închis de influență reciprocă. O neplăcere ne informează că un lucru, o situație sau o ființă nu ne convine; acest semn provoacă o reacție imediată de modificare a echilibrului, de accelerare sau suspendare a acțiunii,

cu scopul de a suprima neplăcerea. Diminuarea neplăcerii arată că activitatea noastră este pe cale bună și atunci organismul persistă în direcția inițială. „Durerea are funcția — spune R i v e r s — de a stimula unele reacții potrivite pentru apărarea subiectului împotriva cauzei suferinței sale“ (p. 306).

Sentimentele de plăcut și de neplăcut sînt efecte ale tendințelor și cauze ale acestora. Avem a face cu un proces frecvent în funcționarea unui organism individual sau social, pe care l-a subliniat J. M. B a l d w i n sub denumirea de *reflex circular:* o mișcare, provocată de o excitație, servește drept excitant pentru o altă mișcare analoagă ș.a.m.d.; este un fel de circuit închis în care se desfășoară procesul între excitație și reacție, între o serie de stimuli și de replici. Dar acest circuit închis nu este o repetiție monotonă și stereotipă, ci un proces cu o evoluție și o finalitate.

În fiecare clipă raportul dinamic de echilibru al organismului poate fi descumpănit și ființa tinde spre restabilirea echilibrului pierdut. Acest proces caracterizează — după E. C l a p a r è d e — viața însăși (A, p. 56—57). Prin funcția lui de echilibrare, sentimentul dobîndește o profundă semnificație biologică. Sentimentul-tendință este semnul unui dezechilibru: nu dorești decît ceea ce-ți lipsește; tendințele noastre au ca scop înlăturarea sentimentului-lipsă, adică desființarea sentimentului însuși: rostul unui sentiment, deci, este propria sa desființare, adică determinarea unui echilibru perfect de calm și indiferență. „Reacțiile sentimentale — spune P i e r r e J a n e t — tind, prin acțiunea lor reglatorie, să suprime rațiunea lor de a fi. Oboseala constă într-o coborîre a tensiunii și într-o micșorare a acțiunii. Dar o acțiune diminuată se execută mai ușor cu o mică cheltuială de forță. Rezultă restaurarea și acumularea forțelor și la un moment dat acțiunea se va executa fără tulburare: reacția de oprire nu va mai avea nici o rațiune de a fi“ (A, p. 629—630). Același mecanism de autoreglare se observă și la celelalte sentimente. O neplăcere activează o tendință; consumarea acesteia se repercutează asupra sentimentului, acesta determină o modificare a conduitei, care, la rîndul ei, schimbă calitatea și intensitatea afectivă inițială și astfel se continuă pînă la un nou echilibru.

Stările de plăcut și de neplăcut servesc de reglare tendințelor ce se află în raport direct cu lumea externă și, deci, cu acțiunea; *ele sînt reglatoare ale conduitei.* Ele sînt primitive, generale și în strînsă legătură cu periferia corpului. Multă vreme, durerea a fost privită ca o senzație și i se căutau organe nervoase periferice specifice, fibre conducătoare distincte și centri nervoși deosebiți. *Piéron* a dovedit că durerea este un afect și că este provocată în special de senzații epicritice de înțepătură, arsură și pișcătură. Plăcerea, de

asemenea, este în strînsă legătură cu senzațiile pielii, cu gîdilatul, dezmierdarea. Forma intensă a acestei stări de agreabil este voluptatea, o stare emotivă primitivă și elementară, ca și durerea.

Așadar, cît timp viața interioară a unui organism este săracă și raporturile între individ și mediu se fac mai mult direct și imediat sub forma de instincte simple, afectivitatea acelui organism se reduce mai ales la forme generale de plăcut și neplăcut și la emoții de voluptate sau durere. Aceste două semnale opuse dirijează comportarea organismului și-i servesc acestuia de orientare prețioasă în universul lui limitat.

3. *Echilibrarea interioară*

Cu apariția și dezvoltarea conștiinței, psihismul individului, complicîndu-se, se orientează spre activitatea internă. Procesele interioare și invizibile încep a se opune din ce în ce mai mult lumii externe. Activitatea psihică nu constă numai în mișcare, ci și în oprirea acesteia. Diferențierea și complicarea tendințelor fac ca un stimul să nu declanșeze o singură tendință, ci mai multe odată; o tendință, în curs de activare, produce un dezechilibru intern și o reacție de favorizare sau de inhibiție a tendinței inițiale din partea întregului sau din partea unei alte tendințe concurente. Rezultă stări afective specifice de tensiune, de echilibrare internă. După cum o stare de plăcere sau de neplăcere este semnul unui dezechilibru între organism și mediu, tot astfel orice alt sentiment este semnul unei tensiuni, al unui dezechilibru intern (determinat și el mai ales de schimbările mediului). Cînd conflictul este prea direct și puternic, aceste ciocniri între tendințe opuse pot duce la crize emotive. Timiditatea, de pildă, este o stare de emotivitate, o oscilație a tensiunii, produsă de concurența între tendința de valorificare, de dominare și tendința inhibitivă de supunere (frică și neîncredere în reușită).

Cîteodată, însă, tendințele se pot echilibra, fiecare tendință rămînînd încărcată cu cantitatea energetică inițială. Fenomenul refulării ar fi o stare de echilibru nestabil. Descrierea fenomenului refulării făcută de Freud ne pare insuficientă. Adler l-a depășit în această privință punînd în lumină legea compensației (p. 56). El aplică această lege în mod strălucit la instinctul de putere, de dominație. Această tendință devine cu atît mai puternică, mai tiranică, cu cît servește mai mult de contrapondere sentimentului de inferioritate, tendinței de supunere, de umilire. Astfel și timiditatea este un amestec al atitudinii de inferioritate cu aceea de orgoliu și de

superioritate. Cînd criza emotivă nu consumă toată energia individului, aceste tendințe se pot polariza echilibrîndu-se și putem avea acte de îndrăzneală excesivă, de curaj sau de aroganță a timidului.

Psihanaliștii susțin că una din tendințe poate fi inconștientă, iar cealaltă conștientă. Se întîmplă că, pe măsură ce una din ele pătrunde în conștiință, cealaltă se cufundă în întunericul inconștientului; proces asemănător cu mișcarea mecanică a unei balanțe. *Jung* construiește pe tema aceasta o tipologie a extraversiunii (cu o introversiune corespunzătoare, inconștientă) și a introversiunii (cu o tendință inconștientă de extroversiune).

Nietzsche a scos la iveală acest mecanism, demascînd umilința falsă, modestia trufașă sau bunătatea resentimentului și a invidiei. Nimeni n-a pus în lumină mai bine decît el procesul de răsturnare a valorilor ce se petrece în sufletul unui individ sau al unei colectivități, prin această bruscă schimbare a balanței psihice. Înțelepciunea populară a simbolizat acest proces în imaginea plastică a pisicii care nu ajunge la slănină, iar fabulistul în povestirea vulpii cu strugurii. Nevoia de a-ți înăbuși o dorință, din conștiința neputinței de a o satisface, declanșează o tendință opusă, o apreciere contrarie (v. S c h e l e r, M a x; B.). Spre a nu dori bogăția, spre a nu te chinui rîvnind la situații înalte, n-ai decît să le disprețuiești, atribuindu-le o valoare negativă, și obții liniștea sufletească. Ura este mai aproape de iubire decît indiferența; urăști pentru a nu iubi, pentru a te împotrivi puterii de atracție ce-o exercită cineva asupra ta.

Tendințele opuse ce amenință spiritul uman cu dedublarea, cu sfîșierea, ne apar, în cazuri mai grave, sub forma de ambivalență afectivă; amîndouă tendințele devin conștiente simultan: iubești și urăști pe cineva în același timp. Aceste stări grave pot duce la destrămare, fărămițare psihică, sînt semne ale dezintegrării, ale slăbirii sintezei psihice. Conflictele conștiente duc inevitabil la tensiuni înalte, la crize emotive. În conștiința primitivă sînt exemple de echilibrări, de natura aceasta, în fenomenul moral al interdicției, tabu. Lucrul oprit este rîvnit și respins, ne provoacă atracție și repulsie în același timp; sacru, divin, pur, sînt prea aproape de impur și demoniac.

De acest proces, atît de frecvent, al echilibrării prin contrast, se servesc nu numai educatorii maselor, dar și educatorii indivizilor. Cum procedează în mod obișnuit o mamă spre a opri manifestările născînde ale instinctului sexual al fetei sale, dacă nu prin insuflarea sentimentului de repulsie și de dezgust față de tot ce constituie o aluzie sexuală? Prin același mijloc se obține și grija de curățenie a copilului în funcțiile lui de evacuare. Sentimentul rușinii sau al pudorii este conflictul conștient între două tendințe antagoniste.

Reacţiile interne de echilibrare sînt în mare parte introversiuni ale echilibrării sociale interindividuale.

Psihologii şi filosofii nu au neglijat importanţa fenomenului de contrast în educaţia individului şi a societăţilor; nu ne pare, însă, de prisos importanţa psihologică de echilibrare internă pe care îl foloseşte procesul contrastului afectiv. El poate să fie simultan sau succesiv, se poate petrece pe acelaşi plan, conştient, provocînd tulburări şi crize emotive, sau pe două planuri diferite, conştient şi inconştient. Euforia şi tristeţea, melancolia, se pot succeda în timp ca o mişcare regulată de pendul. Observaţia curentă a notat de multă vreme că rîsului adeseori îi succed lacrimile (v. Vîgotski L. S.). Psihanaliştii cred că, în mod normal, eul conştient se află aproape în continuă luptă cu inconştientul. Toată arta educaţiei şi a psihoterapiei constă în opera de împăcare a acestor adversari neînduplecaţi: o considerabilă cantitate de energie psihică (pînă atunci la dispoziţia inconştientului) devine utilizabilă de către forţele active ale personalităţii (v. Pfister, O., p. 16—17).

Stările hedonalgice pot şi ele contribui la oscilaţii psihice de echilibrare (v. Beebe-Center, G. J.). Se crede că substratul lor fiziologic s-ar afla în sistemul autonom, format din simpatic (sau ortosimpatic) şi parasimpatic, cu funcţie antagonistă; felul acestora de echilibrare ne dă timbrul afectiv al individului. Este foarte posibil ca acest sistem să stea la baza întregului proces de echilibrare prin contrast (v. Godfernaux, A, p. 27). Activitatea posturală sau tonică este supusă şi ea acestei legi: să ne gîndim numai la procesul de echilibrare fizică, reglat de centrii posturali subcorticali. Şi este normal să fie aşa, ţinînd seama de faptul că reactivitatea tonică şi posturală, împreună cu sensibilitatea protopatică, stă la baza întregii afectivităţi (v. Wallon, H; A. şi B.).

Legea antagonismului afectiv nu este în contradicţie cu principiul sintezei psihice; echilibrarea antitetică nu exclude unificarea tendinţelor opuse ce fac parte din planuri psihice deosebite. Sentimentul conştient nu numai că echilibrează pe acela inconştient dar îl şi domină. Opoziţia se transformă în conflict numai atunci cînd ambele sentimente rivalizează pe acelaşi plan de conştiinţă, fără a putea fi dominate unul de altul (sau ambele de o altă tendinţă superioară, mai comprehensivă).

Adesea se întîmplă ca fiecare tendinţă să ajungă la dominaţie pe rînd: tendinţa de ascetism domină conştiinţa cu mai multă putere după zile de exces şi de petreceri. Tot astfel se trece uşor de la o pudoare excesivă spre cinism, de la sfială spre aroganţă, de la avariţie şi egoism spre risipă şi generozitate (v. Tansley, A., p. 67—73). Aceste pendulaţii sînt foarte frecvente la tipurile ciclotime; viaţa

sufletească a acestora urmează adesea legea extremelor. Pare că întărirea unei tendințe se face prin epuizarea excesivă a tendinței opuse. Unele persoane oscilează multă vreme între o plăcere intensă a consumării aceleeași fapte reprobabile și sentimentul unei aspre mustrări de conștiință.

Evident că aceste contraste sufletești nu se pot concilia cu ideea de unitate rațională a personalității. Contradicțiile afective sînt supuse mai tîrziu unui control reflexiv și afectivitatea începe să se muleze în cadrele unității raționale. Aspectul se opune dezagregării psihice; și acolo unde un sentiment nu-și găsește calea spre acțiune obișnuită, echilibrarea lui se face printr-un alt sentiment opus. Divizarea, destrămarea psihică este semnul dispariției afectivității.

4. *Unificarea*

De multă vreme i s-a recunoscut sentimentului caracterul de universalitate. Acesta se poate înțelege în sensul că nu există stare psihică fără sentiment, dar se mai poate înțelege și în sensul de maximum de cuprins pe care-l posedă sentimentul în comparație cu celelalte categorii de fapte psihice. Este cunoscută analogia cu pata de ulei ce pătrunde cu încetul și inevitabil în întreaga substanță pe care o îmbibă. Sentimentele nu stau izolate în sufletul nostru; nu pot coexista alături mai multe sentimente diferite, păstrîndu-și fiecare independența.

Caracterul de totalitate a fost scos în evidență mai ales de școala din Leipzig, a lui F. Krueger *(Ganzheitspsychologie)*. Noi socotim această însușire ca făcînd parte chiar din funcția sentimentului. Orice proces intelectual sau motor este *învăluit* de sentiment. Acesta, după expresia lui Krueger, are proprietatea de a umple toate lacunele sau interstițiile unei structuri, de a servi de punte între segmentele unui întreg. Sentimentul este un întreg difuz, nediferențiat și neconturat, este fondul din care se desprind conținuturile intelectuale, de pe care se detașează configurațiile; este *o calitate a întregului.*

Cercetările experimentale ale școlii din Leipzig au dovedit că, cu cît un complex perceptiv este mai bogat și mai unitar, cu atît mai pronunțat este caracterul său afectiv. Acest paralelism ni se confirmă prin cercetările asupra psihologiei primitive, infantile și patologice (v. Werner, H. p. 118).

Am putea spune că unificării logice și sintezei raționale le premerge o unificare *sincretică*, afectivă. Aspectul logic, relațional și

analitic se dezvoltă în detrimentul celui afectiv; poate că este mai just să spunem că inteligența se întemeiază pe sentiment.

Lăsînd la o parte stările de reverie, de autism, impregnate încă de afectivitate, pare că discordanțele psihice, destrămarea psihică a schizofrenicului se află în strînsă legătură cu dispariția afectivității. Legătura senzorio- sau ideomotrică, tensiunea și acomodarea între membrele unei structuri pare că se pot pune pe seama sentimentului. Nu trebuie să uităm că foarte adesea stările intelectuale, determinate și precise, sînt precedate de atitudini globale și nedefinite, obscure și semiconștiente.

Pe lîngă acest caracter totalitar, sentimentele, prin legătura lor cu sensibilitatea protopatică, posedă o însușire de obscuritate, sincretism, în opoziție cu funcția intelectuală, discriminativă, epicritică, analitică. Pierre Janet vede originea sentimentelor în primele reacții globale la o reacție psihică parțială (A, p. 215, B, p. 93—95). Sentimentul este rezonanța întregului psihism la o modificare a unei tendințe psihice, este semnificația totalității față de parte, asimilarea părții de către întreg.

Orice sentiment are veleități de dominație, de hegemonie. Cercetările experimentale asupra dominantei psihice au arătat că la baza unității psihice stă „tendința reacțiilor spre dominare", „lupta între reacții pentru stăpînire", „încercarea de a cuprinde întreaga conduită" (v. Vîgotski L. S., p. 122).

Atenția, orientarea electivă a activității, funcția de unificare a conduitei, are la bază afectivitatea. Psihologii au arătat, cu lux de exemple și de experiențe, influența afectivității asupra asociațiilor, asupra gîndirii și asupra altor procese sau funcții psihologice. Din toate, reiese funcția de unificare a afectivității. Rignano pune incoerența ideilor în demența precoce și în vis pe seama lipsei de sentiment. Relaxarea asociațiilor, lipsa de ordine și de direcție a activității mintale în manie sînt explicate de Godfernaux prin diminuarea afectivității, determinată la rîndul ei de slăbirea puterii de inhibiție (p. 24—31 și 156—158). Procesul de cristalizare în iubire (Stendhal) este interpretat de el ca un proces de unificare și de sistematizare psihică datorită intensității sentimentului. Dar tocmai din cauza unei sistematizări excesive iubirea este socotită o boală trecătoare, ca și gelozia sau alte sentimente, cînd sînt puternice. Analizele lui Ribot asupra pasiunilor și a influenței acestora asupra gîndirii au rămas clasice. Paranoia, boala unui exces de unificare și de sistematizare, este și ea determinată de cauze afective (v. Bleuler, E., p. 138—139).

Nu este de mirare că sentimentul reprezintă o forță de unificare: el stă la baza eului, constituie nucleul, germenele personalității.

Este explicabil de ce mulți dintre psihologi tratează sentimentul ca o atitudine a eului (la noi C. R ă d u l e s c u-M o t r u). Unitatea eului este pierdută odată cu dispariția sau tulburarea vieții afective. Iată de ce în psihiatrie și în pedagogia de astăzi se dă atîta importanță sentimentului. În cercetările experimentale psihotehnice se simte nevoia tot mai mare de a adînci studiul vieții afective și de a da mai multă atenție temperamentului, reacțiilor afective (v. N e s t o r, I—M., p. 53—61).

5. *Dinamogenia afectivă*

Echilibrarea, autoreglarea afectivă, implică în mod necesar fenomenul dinamogenic. Acest proces nu trebuie înțeles în sensul dependenței sentimentelor de starea energetică a organismului. Este de la sine înțeles că toate fenomenele psihice — și mai ales sentimentele — se află sub dependența variațiilor energetice ale organismului. O istovire provocată de o cheltuire excesivă a forțelor psihice sau de o boală organică are ca efect slăbirea intensității afectelor. „Slabii — spune P. J a n e t — nu simt nici ură nici iubire durabilă, căci stabilitatea sentimentelor are nevoie de forță“ (C., p. 304). Psihastenia, lipsa înnăscută de energie, atrage după sine devalorizarea realului, vidul afectiv. Tendințele noastre — cum a arătat Janet în strălucitele sale scrieri — au cîte o încărcătură energetică proprie și, totuși, ele recurg cîteodată — în fenomenul de efort — la ajutorul altor tendințe învecinate, la rezervele personalității. Dar tendințele nu duc numai o viață activă; existența lor se petrece mai ales într-o stare latentă, de virtualitate. În mediul cu care individul se află într-un anumit raport de echilibru se produce o schimbare ce lucrează ca un stimul asupra organismului. Acesta trebuie să reacționeze potrivit nu numai cu calitatea stimulului, dar și cu intensitatea acestuia. Care este mecanismul psihic după care reacțiile individului își găsesc rezerve necesare și potrivite pentru comportare? Cum se face că dozarea cantitativă a activității cinetice, a acțiunii, este în mod normal corespunzătoare necesităților momentului?

Plăcerea și neplăcerea sînt semnele reușitei sau ale nereușitei tendinței în curs de acțiune. Noi ne dăm seama în orice moment dacă acțiunea noastră corespunde — calitativ și cantitativ — necesităților interioare. În momentul cînd, intervenind o dificultate, se cere un spor de energie, se produce, printr-un mecanism aproape reflex, o nouă acumulare a energiei, un nou spor energetic ce aparține tendinței respective sau totalității psihice (efortul); așa se petrec lucrurile pînă la epuizare sau pînă la oprirea procesului prin suspen-

darea acțiunii (oboseala, reușita sau renunțarea). Pare, în adevăr, că efortul și oboseala sînt două reglatoare cantitative ale conduitei.

De ce natură este energia emoțională? „Din punct de vedere al psihologiei comportării — spune H. Piéron — este vorba de o energie X din care nu cunoaștem decît efectele. Natura fiziologică, nervoasă a acestei energii este o problemă care scapă psihologiei" (B, p. 58). După Prince Morton afectul este o energie psihică transformabilă în alte feluri de energie. Supapele acestei energii sînt în genere deschise pentru acțiunile obișnuite. În cazurile grave, cînd e nevoie de un spor de energie, se apasă pe accelerator, supapa energiei afective se deschide larg și fluxul energetic se transformă în acțiuni potrivite necesităților momentului (p. 161—169).

Fenomnul emotiv este un dezechilibru psihic provocat mai ales de către excesiva acumulare a energiei (Janet). În procesul de echilibrare interioară și antagonistă, sporirea unei tendințe atrage uneori după sine, în mod reflex, o sporire energetică a tendinței adverse. Extremele se întăresc reciproc și această intensificare reciprocă poate ajunge să împartă psihicul în două, ridicîndu-l la tensiuni prea înalte pentru a le putea suporta. Avalanșa afectivă se lichidează printr-o criză emotivă.

Fenomenul dozării, al cantificării energiei sau al dinamogeniei afective își are corespondentul său fiziologic în raportul dintre sistemul postural și cel cinetic. Sistemul tonic este subordonat în mod normal celui cinetic, pregătindu-l, totuși, pe acesta din urmă și susținîndu-l în activitatea lui. Spre perfecta armonie între aceste sisteme se cere o dozare justă a acțiunii noastre, funcție exercitată de către centrii sistemului postural.

6. *Anticiparea*

C. Rădulescu-Motru socoate că emoția (ca stare afectivă) a avut în trecut un mare rol prin faptul că a determinat dislocarea mecanismului instinctiv transformîndu-l în atitudini; prin inversarea curentului nervos din pasiv în activ, ea a creat o comportare anticipativă. Eul își are originea în aceste atitudini anticipative (p. 212—213).

Literatura psihologică a fost dominată multă vreme de problema atitudinilor conștiinței. Școala din Paris a lui Binet și cea din Würzburg cu Külpe au pus această problemă și au contribuit mult la precizarea ei. Acele atitudini care nu sînt procese intelectuale abstracte fără imagini (gîndiri) trebuie socotite ca atitudini ale *conștiinței,* ca stări generale de anticipare și de preparare a acțiu-

nii sau ca atitudini *intelectuale*, ca acomodări delicate la procese şi conţinuturi ale gîndirii, în serviciul tendinţei intelectuale.

După cum sistemul postural stă la temelia celui cinetic, tot astfel acţiunile şi ideile noastre sînt pregătite — şi totdeauna susţinute — de atitudini generale şi globale, de natură afectivă. Sentimentele preconştiente, nelocalizate, nefixate, orientate, totuşi, spre un domeniu determinat al realităţii, reprezintă preparări şi anticipări subconştiente pentru stări integrale de conştiinţă. Soluţiile neaşteptate ale problemelor, invenţiile, puse pe socoteala travaliului inconştient, se datoresc, poate, acestor atitudini afective în care se ancorează o idee, din care răsare o nouă structură intelectuală.

Sentimentele sînt preludii ale acţiunilor, ele alimentează visurile şi planurile noastre de acţiune; tot ele dirijează activitatea ludică a copiilor sau activitatea artistică a adulţilor. Sensul unui sentiment, vag şi difuz, este de a dobîndi o formă materială şi bine determinată a acţiunii sau — în lipsa acestuia — de a crea un substitut imaterial şi ideal, o ficţiune sau un adevăr. Ele sînt cele dintîi semne ale dezadaptării şi tot ele ne dau primele indicii asupra sensului comportării noastre.

B. Emoţia

Derivarea emoţională

Cum se poate susţine utilitatea emoţiei, cînd efectele ei dezastruoase se impun celei mai elementare observaţii? Criza este socotită ca o boală de scurtă durată, ca un fenomen de tulburare şi de dezadaptare. În faţa primejdiei, în loc să te aperi sau să fugi, tremuri, încremeneşti, ţi se taie picioarele şi nu faci nimic ce te-ar putea salva. Se mai poate întîmpla, însă, s-o porneşti într-o goană nebună şi istovitoare, tot atît de primejdioasă, ca şi lipsa completă de acţiune. În timpul războiului s-au văzut soldaţi care nu s-au putut împotrivi acestei impulsii, cu toată conştiinţa urmărilor, deşi această fugă în cîmpul deschis sub gloanţele inamicului era infinit mai periculoasă decît adăpostul tranşeelor. Ictusul şi raptusul sînt două forme opuse la care ne poate duce o lipsă de adaptare, o deficienţă psihică în faţa primejdiei. Şi, totuşi, sub o formă sau alta, s-a susţinut utilitatea emoţiei.

Problema s-a pus mai întîi cu privire la expresiile emoţiilor. S-au dat tot felul de explicaţii. Unii dintre evoluţionişti (D a r w i n)

au atribuit expresiilor o utilitate în trecut, alții au găsit în emoții o utilitate pentru prezent.

După J a n e t, emoția este o conduită primitivă și prematură. Caracterul ei actual de dezadaptare nu arată decît faptul că comportarea emotivă este mult mai grosieră și mai puțin suplă decît cea inteligentă. Dar ea nu este lipsită, totuși, de semnificație și utilitate biologică. Utilă în trecut, ea apare astăzi numai în cazuri grave, cînd acomodările delicate și superioare nu mai pot face față împrejurărilor.

W. C a n n o n susține că întregul cortegiu al procesului emotiv are o mare utilitate pentru conservarea individului. Astfel, secreția adrenalinei în emoția de mînie are o influență asupra eliberării rezervelor de glicogen al ficatului, rezerve necesare pentru travaliul muscular; tensiunea sanguină sporește și cu ea bătăile inimii; toate funcțiile fiziologice sînt pregătite pentru un efort mai mare, pentru o cheltuire mai mare a energiei. Inspirat de această teorie, W a t s o n consideră emoția ca un instinct visceral. Pentru D e w e y funcția emoției constă în a procura organismului doza de energie suplimentară necesară în perioadele critice ale vieții.

După H. W a l l o n, emoția este o comportare de natură deosebită de comportarea activității cinetice, fazice; ea este o conduită posturală și rolul ei dominant ar fi armonizarea și uniformizarea socială prin intermediul expresiei. Funcția emoției este prin excelență aceea de expresie și expresia este un mod de acțiune asupra altora (B. p. 232—234). Afară de aceasta, emoția, prin caracterul său narcisiac, de autocontemplare, în care ne închide circuitul între reactivitatea tonică și sensibilitatea protopatică, stă la pragul conștiinței, este „primul adăpost" al acesteia (v. A., p. 62). Emoția după W a l l o n, reprezintă, totuși, apariția stadiului primitiv, intermediar între stadiul impulsiv și cel senzitivo-motor. Conștiința noastră intențională este astăzi opusă conștiinței tonice, posturale.

Ce poziție putem lua față de aceste păreri? Să ne mulțumim oare numai cu ideea utilității emoției în trecutul nostru filogenetic? Putem să acordăm emoției o utilitate actuală?

În ceea ce privește *expresia* emoțională sîntem de acord cu W a l l o n: ea joacă un rol social important în fenomenele de simpatie și de contagiune afectivă. Expresia, totuși, după justa observație a lui D u m a s nu este numai un fapt social. Explicația socială exclusivă a expresiei este insuficientă pentru trecut; avînd avantajul de a fi o manifestare externă, ea a devenit limbaj, a început să fie utilizată ca instrument, ca semn în interesul individual. (A, p. 200—202). Această utilizare instrumentală și simbolică presupune, însă, o activitate relațională și intelectuală. Expresia, deci, datorită

inteligenței și conștiinței colective, se detașează de emoție, putînd exista chiar independent de aceasta. Faptul ne apare evident în fenomenul politeții și al simulației afective. Unii autori chiar separă emoția trăită de cea exprimată și susțin că unul din caracterele esențiale ale isteriei este tocmai disocierea acestor două funcții (D i d e, M.). Așadar, se pare că astăzi noi nu putem confunda funcția expresiei — sau cel puțin aceea a mimicii — cu emoția.

În al doilea rînd, noi nu putem contesta emoției, cu desăvîrșire, caracterul ei de adaptare, decît în forma ei extremă de spasm sau ictus. În mod obișnuit, însă, emoția se petrece ca un proces de deficiență în care avem și acte mai mult sau mai puțin adaptate. În general, noi ne opunem fenomenului emotiv și conduita noastră este adesea un fel de compromis între comportarea rece și adaptată și emoția dezadaptată și tulburătoare (v. C l a p a r è d e, E; C. p. 130). Emoția începe acolo unde se termină sentimentul și de aceea între sentimentul adaptat și paroxismul emotiv se poate observa o gamă bogată de tranziții. Manifestările tulburătoare ale unui proces afectiv ar reprezenta derivarea excesului energetic ce întrece pragul de tensiune psihică. Preaplinul se revarsă în automatisme sau în manifestări organice.

Noi rămînem la părerea că astăzi *emoția* este un fenomen de dezadaptare la mediul extern, că ea nu poate fi considerată ca fiind o conduită. Mai mult decît atît: după justa observație a lui W a l l o n — ea este opusă activității intenționale. În studiul lui I. M. N e s t o r, asupra clipei de spaimă, avem o confirmare experimentală a antagonismului între emoție și activitate intențională și adaptată. Sindromul confuzional ne arată influența negativă a spaimei asupra funcțiilor psihice superioare, iar analiza sindromului emoțional ne arată că „individul are sentimentul vag al căderii într-un abis, cu o neînchipuită repeziciune". Este o „cădere în nimic, în neant; legăturile cu lumea din afară, și chiar cu eul propriu sînt rupte" (I. M. Nestor, p. 39).

Această opoziție cu activitatea cinetică și intelectuală poate că ar explica și rezultatele, în aparență paradoxale, ale subiecților care, în loc să ne dea, sub influența emoției, un randament inferior, se stăpînesc și, învingînd emoția, lucrează mai rapid. Afectul exercită o putere inhibitivă asupra reacțiilor fazice și acestea din urmă re-reprezintă o coborîre în centrii subcorticali ai activității tonice, socotit ca „rezultatul reacției adecvate — nedescărcate" (L u r i a și L e o n t i e v), sau ca un „reflex mimetico-somatic inhibat" (v. Bechtezev W.). *Luria* a combinat experiențele de diagnosticare a complexelor prin asociații (J u n g) cu reacțiile motrice și a constatat

inteligenței și conștiinței colective, se detașează de emoție, putînd exista chiar independent de aceasta. Faptul ne apare evident în fenomenul politeții și al simulației afective. Unii autori chiar separă emoția trăită de cea exprimată și susțin că unul din caracterele esențiale ale isteriei este tocmai disocierea acestor două funcții (D i d e, M.). Așadar, se pare că astăzi noi nu putem confunda funcția expresiei — sau cel puțin aceea a mimicii — cu emoția.

În al doilea rînd, noi nu putem contesta emoției, cu desăvîrșire, caracterul ei de adaptare, decît în forma ei extremă de spasm sau ictus. În mod obișnuit, însă, emoția se petrece ca un proces de deficiență în care avem și acte mai mult sau mai puțin adaptate. În general, noi ne opunem fenomenului emotiv și conduita noastră este adesea un fel de compromis între comportarea rece și adaptată și emoția dezadaptată și tulburătoare (v. C l a p a r è d e, E; C. p. 130). Emoția începe acolo unde se termină sentimentul și de aceea între sentimentul adaptat și paroxismul emotiv se poate observa o gamă bogată de tranziții. Manifestările tulburătoare ale unui proces afectiv ar reprezenta derivarea excesului energetic ce întrece pragul de tensiune psihică. Preaplinul se revarsă în automatisme sau în manifestări organice.

Noi rămînem la părerea că astăzi *emoția* este un fenomen de dezadaptare la mediul extern, că ea nu poate fi considerată ca fiind o conduită. Mai mult decît atît: după justa observație a lui W a l l o n — ea este opusă activității intenționale. În studiul lui I. M. N e s t o r, asupra clipei de spaimă, avem o confirmare experimentală a antagonismului între emoție și activitate intențională și adaptată. Sindromul confuzional ne arată influența negativă a spaimei asupra funcțiilor psihice superioare, iar analiza sindromului emoțional ne arată că „individul are sentimentul vag al căderii într-un abis, cu o neînchipuită repeziciune". Este o „cădere în nimic, în neant; legăturile cu lumea din afară, și chiar cu eul propriu sînt rupte" (I. M. Nestor, p. 39).

Această opoziție cu activitatea cinetică și intelectuală poate că ar explica și rezultatele, în aparență paradoxale, ale subiecților care, în loc să ne dea, sub influența emoției, un randament inferior, se stăpînesc și, învingînd emoția, lucrează mai rapid. Afectul exercită o putere inhibitivă asupra reacțiilor fazice și acestea din urmă re-reprezintă o coborîre în centrii subcorticali ai activității tonice, socotit ca „rezultatul reacției adecvate — nedescărcate" (L u r i a și L e o n t i e v), sau ca un „reflex mimetico-somatic inhibat" (v. Bechtezev W.). *Luria* a combinat experiențele de diagnosticare a complexelor prin asociații (J u n g) cu reacțiile motrice și a constatat

că, în general, o emoție determină o tulburare în coordonarea motrică, în forma, intensitatea și durata creației (L u r i a A. L.).

Ce este emoția? Rostul ei ne apare mai bine privind condițiile și mecanismul ei. Emoția apare în momentele de oboseală, de lipsă de energie psihică, atunci cînd situația se prezintă sub o formă de noutate și cînd se simte nevoia unei reacții rapide și precise. Nu numai atît: după părerea lui R. D e j e a n, emoția implică și o apreciere exagerată a situației. În emoție noi uităm de realitate, întoarcem spatele la lumea din afară, absorbiți fiind de trăirea valorii enorme ce prezintă pentru noi stimulul extern. Sîntem fascinați de elementul emoționant, absorbiți de el și de aceea, activitatea tonică scapă de sub dominația centrilor cinetici și superiori, cărora le sînt subordonați în mod normal. Din punct de vedere fiziologic, emoția reprezintă o coborîre în centrii subcorticali ai activității tonice, posturale și ai celei organice, reglate de sistemul autonom. Emoția are ceva din sugestie, din fascinație, din distragere. Fenomenul emotiv implică o pierdere a conștiinței personalității, eul fuzionînd cu situația externă și dizolvîndu-se în sensibilitatea protopatică, organică.

Este interesant de notat caracterul circular al mecanismului emotiv: între excitație și tonus se stabilește un circuit închis de stimulare și de reglare reciprocă. În felul acesta, emoția crește ca o avalanșă, ajungînd pînă la sfîrșit la o erupție emotivă, (v. H a t t i n g b e r g, H. p. 152).

Orice emoție se caracterizează printr-o mulțime de tulburări de natură vasomotorie, viscerală și glandulară. Aceste modificări vegetative sînt explicate de către L a p i c q u e prin schimbări de cronaxie ale sistemelor nervoase. Influxul nervos nu-și mai găsește calea normală spre acțiune, spre activitatea fazică și se revarsă pe căile neobișnuite ale sistemului vegetativ. Aceasta este o explicație mecanică a procesului emotiv.

Aspectul psihologic al procesului emotiv ne apare astfel. Emoția poate să reprezinte o variație bruscă a tensiunii psihice sau poate să fie o sporire treptată a acesteia. Tensiunea afectivă este determinată mai ales de sporirea simultană a tendințelor antitetice ce se inhibează reciproc, de mobilizarea excesivă a forțelor antagoniste. Pragul maxim pe care-l poate atinge această presiune a energiilor afective variază după indivizi și după starea psihofiziologică la același individ. Cu cît nivelul psihologic al individului este mai înalt, cu atît el poate suporta mai bine tensiunile înalte (fără a scăpa reactivitatea tonică și vegetativă de sub stăpînirea centrilor corticali). La copii, la primitivi și debili mintali, emotivitatea este sporită și tensiunea psihică derivă foarte ușor spre reacții tonice și vegetative.

Dar emoția este, totuși, un fenomen *normal*, deoarece implică un grad satisfăcător de sistematizare și de sinteză psihică. Lipsa de sinteză nu permite o sporire a tensiunii și exclude posibilitatea unei echilibrări interioare. Așa se poate explica indiferența schizofrenicului. Schizofrenia este o discordanță mintală, o fărămițare psihică; o modificare interioară nu mai aduce în mod necesar variația afectivă de echilibrare a totalității psihice; din lipsa de inhibiție reciprocă a tendințelor antitetice nu se mai produce sporirea tensiunii.

Tensiunile afective înalte nu sînt atinse nici de către persoane cu reglare superioară celei afective și automate. Acolo unde o tendință poate găsi un debușeu de vastă anvergură și de nivel superior sau unde i se poate opune o structură afectivă superioară, acolo nu au loc conflictele interioare și, deci, crizele emotive.

Crizele emotive sînt slabe și la persoane imulsive. Trecerea prea rapidă spre acțiune nu permite tensiunii să crească, evitîndu-se acumulări mari de energie. Iată de ce istericii, de pildă, al căror psihism se petrece mai mult pe planul de acțiune, sînt lipsiți adesea de sentimente intense sau de emoții. Crizele lor sînt dezlănțuiri de automatisme, de acte impulsive sau manifestări teatrale de expresie. Ei mai mult mimează emoția decît o simt veritabil, mai mult simulează sentimentul decît îl trăiesc.

Dacă sporirea tensiunii este efectul unei echilibrări interne normale, derivarea forțelor psihice spre reacții organice este un semn de deficiență a echilibrării. Și, totuși, ne pare că această derivare emoțională are un rost și anume: acela de apărare a organismului împotriva tensiunilor prea înalte și împotriva discordanței psihice. O tensiune, ajunsă la pragul ei maxim, nu mai poate fi suportată fără a amenința psihicul cu dezagregarea, cu ruperea coeziunii, a sintezei psihice.

Lucrările școlii psihanalitice au arătat cu prisosință cum o tensiune, un conflict nelichidat, refulat, poate da naștere la tulburări psihice durabile: descărcarea acestei tensiuni (eingeklemmte Affekt) printr-un proces conștient de reflexiune sau printr-o criză emotivă, aduce o liniștire sufletească. R i v e r s, de asemenea, a constatat, în timpul marelui război, că reprimarea emoțiilor penibile, refularea instinctului de conservare, provoca inevitabil o nevroză gravă și durabilă; subiectul nu avea destulă putere de a se domina și nu era nici prea slab pentru a se abandona emoției.

Criza emotivă realizează o denivelare energetică, o echilibrare prin pierderea inutilă a energiilor; ea realizează un echilibru staționar și de slabă tensiune. Acest echilibru este salutar pentru integritatea psihică a individului. Emoția, deci, este o supapă pentru revărsarea forțelor tumultuoase.

Dacă sentimentul, ajuns la o tensiune insuportabilă pentru funcțiile superioare, nu se poate consuma printr-un travaliu intelectual sau motor (intențional sau automat), fiind inhibat de alte tendințe antagoniste, atunci el se transformă în emoție; echilibrul psihic se restabilește prin denivelarea energetică, derivarea forțelor în procesele vegetative.

Emoția, deci, nu apare din cauza dezechilibrului sau a dezorganizării psihice, ci pentru a preveni disocierea și dezorganizarea. Se poate face analogie cu o psihoză: aceasta este socotită ca un dezechilibru psihic; or, din punct de vedere funcțional nu este deloc eronat să socotim o boală mintală (psihogenă) ca efort de echilibrare, ca echilibru psihic *sui-generis*. Delirul unui paranoic poate fi socotit nu ca efect al sentimentului de inferioritate, ci ca o compensare a vidului inferiorității, ca mijloc de a scăpa de chinurile autodevalorizării.

Atunci cînd organismul nu este capabil de o echilibrare mai delicată și mai precisă, apare emoția ca funcție de prevenire a conflictelor interne prea violente. Chiar dacă în raport cu situația ea nu este de nici o utilitate (sau poate să fie chiar dăunătoare), ea este de mare folos pentru liniștea internă; ea este un mijloc propriu de potolire psihică. Amenințat de marea înfuriată, echipajul vasului face o ultimă încercare de salvare aruncînd peste bord întreaga încărcătură a vasului, chiar dacă ea constă din mărfuri de mare valoare. În momentele de mari presiuni energetice, cînd echilibrul psihic este amenințat, psihicul realizează liniștea sufletească prin deschiderea bruscă a tuturor supapelor de descărcare energetică. Inutilă — și poate chiar dăunătoare — sub raportul adaptării externe, emoția este o ultimă încercare de salvare a integrității psihice.

Concluzii

Înțelesul timic, echilibrarea, unificarea, dinamogenia și anticiparea nu reprezintă tot atîtea funcții psihologice, ci ne apar ca aspecte diferite ale unei singure funcții afective privită calitativ și cantitativ, static și dinamic. Trăirile noastre conțin aproape constant un element de apreciere, de valorificare a variațiilor ce au loc în echilibrul dintre noi și mediu; aceste aprecieri determină reacții de restabilire a echilibrului printr-o mișcare sau printr-o compensare intimă și afectivă a modificării inițiale. Aceste reacții tind totdeauna spre dominare; conduita noastră normală are totdeauna o orientare unificată. În timpul activității, cele mai mici variații se repercutează

asupra tendinței inițiale și asupra conștiinței timice, formînd astfel un curent de excitații și reacții, un ciclu de autostimulare; în aceste răspunsuri continue dozarea energetică este totdeauna potrivită cu necesitățile acțiunii (afară de emoții) și cea mai reușită acțiune este aceea căreia îi precede o atitudine de acomodare, de așteptare, de preparare.

Un sentiment ajuns la o tensiune insuportabilă pentru conștiință se transformă total sau parțial în emoție. Emoția poate surveni și brusc, ca un șoc violent și neașteptat din cauza unui conflict dintre tendințe. În orice caz, ea are rolul de a preveni psihicul de tulburări și de dezagregare durabilă. Ea are funcția de restabilire a echilibrului prin derivare, prin risipirea forțelor pe căi vegetative, prin reacții inutile sub raportul conduitei, dar foarte utile prin efectul lor intern de liniștire, de lichidare a conflictului dintre tendințe, de rezolvare a înaltei tensiuni psihice.

Atît sentimentul cît și emoția reprezintă aspectul timic al conștiinței; amîndouă sînt procese de echilibrare psihică; dar cu mijloace deosebite și cu feluri deosebite de echilibru: în timp ce sentimentul ajunge la echilibru prin acțiune (sau prin travaliul intelectual) sau prin opunerea unei alte tendințe, emoția ajunge la echilibru prin denivelarea energetică a tensiunii. În timp se sentimentul implică tendința de dominație și unificare psihică, emoția este un mijloc turbulent și haotic de a evita disocierea, destrămarea psihică. În timp ce sentimentul este o anticipare a conduitei adaptate, emoția este simptomul derutării, un semn de nepregătire și de ratare a acțiunii.

CUNOAŞTEREA PSIHOLOGICĂ ŞI SENTIMENTUL*

I. Sentimentul ca obiect de cunoaştere psihologică. II. Sentimentul ca însoţitor al cunoaşterii psihologice; 1. Procesul de obiectivare; 2. Cunoaşterea psihologică empirică; 3. Cunoaşterea ştiinţifică. III. Problema funcţiei cognitive a sentimentului. A). Cunoaşterea altora; teorii: 1. Soluţia asociaţionistă. 2. Cunoaşterea analogică. 3. Empatia: 1. Terminologia 2. Înţelesul. 3. Empatia solipsistă. 4. Empatia apriorică a) Fr. Baumgraten, b) H. Bergson, c) M. Scheler, d) N. Berdiaeff, e) H. Driesch, f) A. Kronfeld, g) Fr. Grossart. 4. Înţelegerea (Verstehen) în psihologia spirituală; a) W. Dilthey, b) Ed. Spranger, c) K. Jaspers, 5. Empatia şi psihanaliza, 6. Explicaţia configuraţionistă. B) Sentimentul ca trăire timică. 1. Indiviziunea primitivă, a) Cunoaşterea altora şi cunoaşterea naturii, b) Exemple, c) Interpretarea lui H. Wallon. 2. Proiecţie şi introecţie, 3. Sentiment şi cunoştinţă, IV. Concluzii: cunoaşterea valorii şi trăirea ei; introspecţie şi extrospecţie.

În efortul de a dobîndi o poziţie independentă faţă de ştiinţele naturii, psihologia a încercat să se sprijine pe metode proprii. Părerea că metoda introspectivă este metoda „regală" (R i g n a n o) a psihologiei este o părere foarte răspîndită. S-a pus, însă, întrebarea dacă această metodă este suficientă, dacă ea poate fi întrebuinţată de către ştiinţa psihologică în cunoaşterea altora: psihologia nu este ştiinţa care să aibă ca obiect un singur individ. Aici încep a se ivi divergenţe de opinii: cunoaşterea altora poate să fie o simplă extindere, prin analogie, a introspecţiei; ea s-ar putea întemeia pe un procedeu asemănător aceluia din ştiinţele naturii (studiul expresiilor şi al mişcărilor, psihologie fără suflet); cunoaşterea sufletului străin s-ar mai putea ajuta de o metodă cu totul deosebită, şi specifică numai psihologiei, de metoda înţelegerii sau a empatiei.

Psihologia socială, noua ramură a psihologiei, a dat multă atenţie problemei cunoaşterii eului străin şi a extins-o la cunoaşterea

* „Revista de Filosofie", nr. 3, 1937, p. 256—293.

noologică în genere, la problema cunoașterii formelor de cultură și a valorilor sociale. În căutarea mijloacelor de cunoaștere a semenilor un rol foarte de seamă se atribuie sentimentului. În cazul cînd acest rol este recunoscut, mai rămîne o întrebare: în ce constă, în mod precis, importanța sentimentului în cunoașterea psihologică? Are sau nu sentimentul o valoare cognitivă?

Poziția problemei cunoașterii noologice se poate situa în punctul de contact între epistemologie, psihologie socială și psihologie generală; ea poate fi socotită ca o chestiune de epistemologie psihologică. Unii psihologi o îndepărtează foarte simplu, fără examen, lăsînd rezolvarea ei pe seama epistemologilor (A. Fischer, p. 348—349); alții, însă, o anexează la psihologie.

Valoarea sentimentului în cunoașterea psihologică se poate concepe în trei feluri: sentimentul ca cel mai important obiect al cunoașterii psihologice, valoarea sentimentului în actul de cunoaștere psihologică și valoarea cognitivă a sentimentului însuși.

I. SENTIMENTUL CA OBIECT DE CUNOAȘTERE PSIHOLOGICĂ

„Sentimentul — spune Pierre Janet — este, în adevăr, ceva, de importanță primordială, este o întreagă viață internă" (p. 181). Sentimentul este prezentat în psihologie ca simptom al unor tendințe adînci și constitutive ale personalității, ca un semn al intereselor dominante ale individului, ca orientare generală a psihicului. Dacă conștiința reprezintă suprafața vieții noastre sufletești, iar inteligența latura principală a cunoștinței, sentimentul trădează adîncuri obscure, forțe mari și latente, aspirații durabile și caracteristice. De aceea, inteligența cu drept cuvînt, este neglijată în definiția caracterului și a temperamentului. (Todoranu, D., p. 14).

Cunoașterea sentimentelor proprii nu se poate confunda cu trăirea lor, sentimentul fiind o stare subconștientă ce poate fi interpretată și în mod greșit. Cea mai bună metodă generală de studiu al sentimentelor, atît ale noastre proprii cît și ale altora, este aceea care le studiază prin exteriorizări în atitudini și expresii. Cum, însă, această conduită își capătă semnificația deplină și adevărată numai cînd este încadrată în totalitatea conduitelor cunoscute ale subiectului, cunoașterea obiectivă a sentimentelor impune o muncă de confruntare și de interpretare pe planuri și niveluri diferite. (Störring, G. și Ruckmick, Chr.).

Din cele spuse se degajează o concluzie importantă: cunoașterea sentimentului nu necesită alte funcții afară de inteligență și alte

metode afară de acelea obiective, ştiinţifice. Ar părea că un orb n-ar putea cunoaşte lumina sau culorile, ori un surd n-ar putea studia sunetele. *Joseph Sauveur*, fiind aproape complet surd, a putut determina existenţa sunetelor diferenţiale la persoane cu un bun auz muzical. Trăirea unui sunet nu se poate identifica cu cunoaşterea lui, iar cunoaşterea ştiinţifică a fenomenului sonor n-are nimic comun cu fenomenul subiectiv al trăirii aceluiaşi fenomen.

Aceeaşi idee se poate aplica şi la sentimente: sentimentul trăit se deosebeşte de sentimentul cunoscut: unul este o trăire specifică, originală şi ireductibilă, iar altul este obiect de cunoştinţă, o schemă, o credinţă, un complex de relaţii.

Aceste concluzii se vor confirma în analizele ulterioare.

II. SENTIMENTUL CA ÎNSOŢITOR AL CUNOAŞTERII PSIHOLOGICE

Ştiut este că în genere sentimentul este un element tulburător al cunoaşterii; datorită lui judecata se falsifică, premisele raţionamentului se pun în slujba unor concluzii impuse de către interese momentane ale individului, argumentele potrivnice satisfacţiei personale sînt neglijate etc. Participarea la cunoaşterea ştiinţifică pare a fi incompatibilă cu caracterul fundamental al ştiinţei, obiectivitatea.

1. Procesul de obiectivare

Ridic o greutate; în aprecierea greutăţii aspectul fizic este intim legat cu acel psihologic. Din această experienţă psihofizică pornesc două căi de obiectivare, după cum ceea ce îmi propun să cunosc este greutatea obiectului sau puterea mea proprie; de aici obiectivitatea fizică şi obiectivitatea psihologică.

Punînd obiectul în legătură cu alte obiecte, mai uşoare sau mai grele, pot spune că obiectul dat este mai uşor sau mai greu decît altele; punîndu-l în legătură, prin intermediul unei balanţe, cu o greutate, luată drept unitate de măsură, pot afirma că obiectul nostru este de atîtea ori mai uşor sau mai greu decît unitatea de măsură şi, prin intermediul acestei unităţi, de atîtea ori mai uşor sau mai greu decît alte obiecte.

Pe altă cale, de la aprecierea directă a puterii mele pot trece la comparaţii cu puterea altor persoane ce au ridicat aceeaşi greu-

tate sau alte greutăți. Cînd afirm atunci că obiectul este greu, prin greu înțeleg aprecierea unei majorități sau raportul între greutate și puterea unei anumite categorii de persoane, din anumit rang, așezat în seria de la cel mai slab spre cel mai tare. Aprecierea tăriei mele proprii rezultă din situarea proprie în această serie. De la raportul eu-obiect se trece la raporturi eu-altul-obiect. Cunoașterea altuia nu este decît tot o determinare a poziției acestuia, sub un anumit raport, față de alții.

De aici s-ar putea vedea, în general, trecerea de la cunoașterea subiectivă și empirică spre cunoașterea obiectivă și științifică. Obiectivitate mai înseamnă generalitate și depersonalizare, adică independență față de înclinațiile sau judecățile individului. Obiectivitatea în psihologie nu poate avea un alt sens.

2. Cunoașterea psihologică empirică

Dacă este vorba de autodiagnosticare, am putea distinge, sub raportul gradului de obiectivitate, grosso modo, trei procedee. Mă pot aprecia imediat, și, pe cît e posibil, fără comparație cu alții; elementul afectiv este aici preponderent. Multe persoane traduc în aceste aprecieri nu atît constatări, cît dorințe. Eu mă cred curajos nu fiindcă am în minte faptele mele de curaj sau mă compar cu atitudinile altora, mai șovăitoare și mai oscilante, ci fiindcă îmi place să mă cred curajos. Acest prim procedeu constă mai ales în exprimarea unei valori trăite, subiective și afective.

Al doilea procedeu de auto-diagnosticare ar fi constatarea bazată pe expresie, pe exteriorizare, pe acțiune. Cînd mă întreb dacă sînt sau nu curajos, mă gîndesc la atitudinile mele, în trecut, la situații primejdioase; cînd mă gîndesc la forța mea musculară, îmi aduc aminte de cele mai mari greutăți ridicate de către mine etc. Judecata mea va izvorî din constatarea unei exteriorizări, a unui travaliu, a unui produs; ea va fi o judecată mai obiectivă.

Dar această constatare încă nu este semnificativă, după cum ridicarea mercurului din tub pînă la un anumit nivel nu ne arată încă gradul de temperatură a unui corp. În cazul forței musculare important este să știi cît poate ridica cel mai tare om, cît poate ridica omul cel mai slab, de vîrsta mea și de sexul meu, cît poate ridica majoritatea oamenilor. În autoaprecierea obiectivă, judecata mea se întemeiază pe anumite constatări și comparații empirice cu alții. Oricît am încerca să facem abstracție de alții, factorul social este de neînlăturat. Mai întîi, însăși părerea pe care o enunțăm despre noi înșine, în actul introspectiv, este, fără a ne da seama adesea, o ac-

ceptare a opiniei sociale despre noi; în al doilea rînd, autoaprecierea efectuată este, fie chiar subconștient, o situare într-un rang social, într-o scară pe care o purtăm fiecare și o construim în comparație continuă cu alții; autoaprecierea este o autoîncadrare. Eu devin în felul acesta un simplu termen al unui raport ce se stabilește în afară de dorințele mele, raport ce poate fi constatat de oricine. Eu mă judec prin intermediul altora.

Cunoașterea empirică a altora se poate și ea așeza pe aceeași scară de trei trepte de obiectivitate crescîndă; cunoașterea altora în raport cu interesele și dorințele mele, în raport cu acțiunile și randamentul lor și, în sfîrșit, în raport cu randamentul lor propriu situat într-o scară empirică a randamentului unei mulțimi cunoscute.

3. Cunoașterea științifică

Diagnosticul psihologiei științifice este o metodă de precizare a procedeelor de apreciere empirică. De la început, însă, știința elimină, în determinarea însușirilor, orice alte interese în afară de acela pur științific.

Metodele psihologiei experimentale s-ar putea deosebi, după gradul lor de obiectivitate, cam în felul următor. Metoda cea mai apropiată de cunoașterea empirică este metoda de apreciere directă a însușirilor, numită de către psihologii americani „rating method". (Symonds, P., p. 41—122). Această metodă constă în aprecierea imediată și directă, efectuată de către cineva asupra sa însuși sau asupra altora. Autoaprecierea se poate face odată cu aprecierea asupra altora, fie prin aranjarea unei serii de persoane într-o ierarhie de valori (sub aspectul unei calități), cînd ne fixăm în această serie și nouă o poziție, fie prin indicarea în dreptul fiecărui subiect de pe tablou, prin notare, a poziției sale (după un sistem oarecare, de la cinci pînă la zece unități), apreciindu-ne, concomitent cu această operație, și pe noi înșine cu o notă.

Care este valoarea acestei metode, judecată după rezultatele atinse prin ea? În ceea ce privește autoaprecierea, se constată că subiecții tind să se supraestimeze cu privire la calitățile pe care le judecă superioare și să se subestimeze în însușiri pe care le depreciază. (Hollingworth, M. L., p. 107). La persoanele încrezute acest fenomen este și mai vădit. (Hoffman, G., p. 43—50). Acesta ar fi semnul că se confundă posesiunea reală și obiectivă a unei însușiri cu dorința de a o poseda. Efectul sentimentului este aici evident.

Cu privire la aprecierea îndreptată asupra altora, mai multă obiectivitate se obține în judecarea însușirilor mai obiective (care reprezintă reacții față de obiecte, situații impersonale etc.), și mai puțină obiectivitate în notarea calităților subiective (personale, sociale, morale). Și aceasta arată că judecăm mai bine atunci cînd obiectul judecății noastre nu ne privește îndeaproape și adînc.

Capacitatea de a judeca pe alții nu merge deloc paralel cu aptitudinea de a ne judeca pe noi înșine, (Henry, A., p. 178). Pentru a ne aprecia obiectiv se cere mai mult curaj moral și mai mare inteligență decît pentru a aprecia pe alții. Așa se explică distanțele, uneori foarte mari, între autoapreciere și opinie socială (persoana noastră reflectată în conștiința socială). Se poate, deci, spune cu H. G. Wells, că, în privința cunoașterii de sine, avem de-a face cu trei ființe: *persoana* (ceea ce credem că sîntem), *personajul* (ceea ce cred alții despre noi) și *persoana reală*. Pe cea dintîi o descrie autobiograful, pe cea de a doua biograful, iar cea din urmă este aproape inaccesibilă cunoașterii. (Wells, p. 24—29). Și aici este de vină sentimentul, de data aceasta de prea mare afecțiune față de propria noastră persoană, împiedicîndu-ne astfel să fim obiectivi.

Unii autori au constatat că atît autoaprecierea cît și aprecierea altora sînt cu atît mai juste cu cît mai mult posedăm însușirea apreciată. Această constatare, însă, pare a implica, la acei ce posedă însușirea (care este și obiectul aprecierii), încă o calitate: conștiința de posesia însușirii valorificate; cu cît sîntem mai conștienți de posesia însușirii date, cu atît sîntem mai obiectivi în aprecierea altora. (Sears, R., p. 151—164). Dar a fi conștient de o însușire înseamnă a o gîndi în cadrul social; deci, a o gîndi obiectiv și depersonalizat; astfel se produce neutralizarea sau anihilarea sentimentului ca factor perturbator.

Din cauza acestor imperfecții — și a altora pe care nu le enumerăm aici — metoda aprecierii directe (rating method) este considerată *ca o metodă imperfectă;* o bună întrebuințare a ei necesită cîteva condiții foarte stricte din care face parte și aceea de a nu fi legat, printr-un sentiment oarecare, de acel pe care-l judeci. (Symonds, P., p. 114). Este prea banală observația că tindem să sporim calitățile și să diminuăm defectele celor ce ne sînt simpatici.

Prin alte metode se evită aprecierea directă a calităților și se încearcă aprecierea indirectă, prin notarea obiectivă a conduitelor, a manifestărilor obișnuite și trecute; această notare se poate face de către însăși persoana examinată sau de către alte persoane; notarea se face cu ajutorul chestionarului. Rezultatele sînt interpretate și raportate la un etalon. (Goangă, Ștefănescu, F., Roșca, A.

și C u p c e a, S.). Această metodă este mult mai obiectivă decît a aprecierii (rating method), și este întrebuințată oriunde metoda testelor este impracticabilă. Obiectivitatea ei rezultă din înlăturarea raportului personal și înlocuirea lui cu raportul între persoană și manifestare etc. Aceste manifestări, însă, sînt ordonate în serie, gradată de la minimum la maximum și care reprezintă repartizarea unei populații examinate.

Un grad și mai mare de precizie științifică, se obține prin stabilirea relațiilor, prin intermediul conduitei, dintre persoana studiată și curba de variație a activității provocate și actuale. Aici notarea nu se face în mod empiric. Subiectul este pus să rezolve anumite probleme (pe planul mintal sau motor), sau să efectueze o anumită muncă; se măsoară cu precizie rapiditatea și nivelul randamentului; acesta se compară cu randamentul analog, realizat de un număr de indivizi, înseriați și ei într-o scară, și în felul acesta individul, sau însușirea, capătă valoarea obiectivă a unui rang. Dacă apreciez pe cineva ca inteligent fiindcă e mai deștept ca mine, aprecierea mea poate să fie justă, dar este subiectivă; cînd, însă, apreciez inteligența cuiva încercînd să situez persoana, sub acest raport, într-o serie cunoscută de subiecți, mai mult sau mai puțin inteligenți (prin intermediul unor realizări ce pot fi socotite ca manifestări de inteligență), atunci constatarea mea este nu numai exactă și obiectivă, dar capătă și o anumită semnificație, aceea de rang. Acesta este domeniul testelor interpretate statistic. Metoda testelor are cea mai mare eficacitate în examinarea inteligenței.

Progresul psihologiei actuale față de psihologia experimentală din pragul secolului al XX-lea, stă tocmai în acest adaos. Psihologia experimentală obiectivase cunoștința psihologică empirică prin așezarea individului în raport cu un aparat de înregistrare; ea a neglijat, însă, raportarea valorii obținute de către un subiect la valorile obținute de alți subiecți; ea a neglijat socoteala pe care o face observația empirică în constatările sale psihologice; măsurarea ei a fost desubiectivată fără a fi, însă, suficient de individualizată. Metoda statistică i-a venit în ajutor, desăvîrșind astfel observația curentă.

Se vede că progresul cunoștinței psihologice se face pe linia obiectivării crescînde și a neglijării factorului afectiv.

Dar dacă cunoașterea psihologică merge spre o completă desubiectivare, rezultă că studiul sentimentului necesită aceeași conduită strict obiectivă și intelectuală. Deoarece, însă, sentimentul este o atitudine de valorificare, de apreciere, rezultă că cunoașterea valorilor exclude participarea altor procese sufletești în afară de cele strict intelectuale.

Dar nu trebuie să privim cunoştinţa ştiinţifică ca lipsită de orice sentiment. Marii savanţi au fost totdeauna animaţi de sentimente puternice şi durabile, dar aceste sentimente se raportau numai la cercetarea ştiinţifică. Am putea spune, aşadar, că cunoaşterea psihologică este cu atît mai desăvîrşită cu cît mai mult este lipsită de orice alte sentimente afară de acel intelectual, al adevărului. Acesta din urmă este chiar condiţia indispensabilă a cercetării şi a invenţiei ştiinţifice. Cunoaşterea este o conduită susţinută de sentiment intelectual; singura valoare care importă în cunoaştere este valoarea ştiinţifică; aşa se explică de ce cercetarea ştiinţifică a oricărui obiect (fie el şi psihic) exclude participarea altor valori în afară de cea ştiinţifică.

Aşadar, concluzia anterioară că sentimentul, ca obiect, trebuie cercetat cu aceeaşi obiectivitate ca şi orice alt fapt psihologic, se precizează cu a doua concluzie că obiectivitatea cunoştinţei psihologice elimină orice altă trăire afară de acea a conduitei ştiinţifice. Sentimentul, ca însoţitor al cunoştinţei este, deci, în bună parte, incompatibil cu obiectivitatea cunoştinţei psihologice. Unii psihologi, totuşi, au încercat să afirme că cunoaşterea intelectuală nu este suficientă pentru sesizarea tuturor aspectelor vieţii psihice şi că unele domenii nu pot fi atinse şi explorate decît datorită sentimentului; sentimentul ar fi o cunoştinţă sui-generis, deosebită de cea intelectuală, cu caractere şi finalitate altele decît acele ale gîndirii.

III. PROBLEMA FUNCŢIEI COGNITIVE A SENTIMENTULUI

A. Eul străin ca obiect de cunoaştere; teorii

Problema cunoaşterii sufletului altuia este încă o problemă actuală; ea a servit ca punct de plecare în construirea multor sisteme metafizice şi gnoseologice. Am putea spune că ea este inseparabilă de problema cunoaşterii în genere. Cum oare este posibilă cunoaşterea realităţii obiective materiale, externe, cînd orice cunoştinţă este o stare de conştiinţă, iar starea de conştiinţă este un fapt intern şi legat de un eu, unica realitate imediată şi certă? Realitatea externă ar părea o proiecţie a unor stări subiective, o creaţie a unui eu; certitudinea acestei existenţe pare a fi o iluzie, o simplă credinţă indemonstrabilă. Noi nu putem ieşi din limitele conştiinţei noastre indi-

viduale, nu putem cunoaşte şi înţelege ceea ce nu este eu; dacă nu recurgem la o garanţie de natură divină, sau la o noţiune de natură metafizică şi transcendentă, o conştiinţă în genere, eu absolut şi altele, am fi siliţi să ne închidem în carapacea solipsismului, într-o monadă fără nici o ferestruică în afară, într-o celulă, ermetic închisă, a unui eu solitar şi de nepătruns.

Dar dacă realitatea sensibilă este ceea ce există numai pentru unul singur, cu atît mai mult pare că definiţia psihicului nu poate fi decît: „ceea ce există pentru unul singur". Şi chiar dacă realitatea sensibilă reuşeşte a ni se impune, chiar dacă am fi siliţi să admitem existenţa unei forţe din afară ce ni se opune, ne rezistă, care ar putea fi oare garanţia că la spatele unor impresii sensibile şi corporale ale unor fiinţe, s-ar ascunde un eu asemănător nouă?

1. Soluţia asociaţionistă

Psihologia asociaţionistă oferă şi aici soluţia asociaţiei. Expresiile corporale străine se asociază cu sentimentele mele; amintirea acestora din urmă evocă expresii, percepute cîndva, şi astfel treptat sentimentul devine proprietatea unui eu străin. S-a obiectat acestei teorii că expresiile altora ne sînt mai familiare decît ale noastre proprii şi că expresiile străine începem a le cunoaşte înaintea expresiilor noastre. Şi apoi, sentimentul, atribuit altora, nu se leagă de expresiile acelor persoane, ci se conţine în expresiile lor, el este, deci, ceva contrar unui produs asociativ. (Binswanger, L.).

2. Cunoaşterea analogică

Procesul de constituire a unui eu în afară de mine este atribuit, de către unii autori, raţionamentului prin analogie. Cunoaşterea corpului nostru, cu expresiile sale, intuiţia directă, ne revelează anumite stări psihice legate de acest corp. În faţa noastră avem un alt corp, asemănător nouă după înfăţişare şi conduită. Deci, de expresiile lui asemănătoare se leagă stări psihice subiective analoage. Cunoaşterea psihicului altora ar fi o cunoaştere analogică ce se reduce în ultima analiză la introspecţie: nu putem cunoaşte decît stări psihice trăite cîndva şi de noi. Acest fel de cunoaştere mai implică faptul că o cunoaştere a altora este deosebită de cunoaşterea de sine; cea dintîi ar fi o cunoaştere mediată şi indirectă, iar cea de a doua o intuiţie imediată şi directă. Doctrina judecăţii analogice afirmă în

ultima analiză că nu cunoaştem decît tot propriile noastre stări psihice. La examinarea mai atentă a acestei teorii constatăm că ea presupune ceea ce vrea să explice. (Lipps, Th, A., p. 48—49).

Judecata analogică — după Max Scheler (A, p. 351). nu este exactă logiceşte; ea evită un quaternio terminorum numai cu condiţia de a fi exprimată astfel: totdeauna cînd văd mişcări de expresie, ce se aseamănă cu ale mele, eu regăsesc propriul meu eu. Eu nu pot afirma existenţa unui eu diferit, deosebit de mine, fără a formula o concluzie falsă.

Această concepţie neglijează şi ea faptul, ca şi teoria asociaţionistă, că eu cunosc mai imperfect expresiile mele decît expresiile altora. De asemenea, scindarea unei individualităţi în corp şi suflet, în expresii corporale, perceptibile, şi stări psihice invizibile, legate de cele dintîi, este artificială (critica lui W. Stern; A., p. 73—74).

Doctrina raţionamentului prin analogie în cunoaşterea eului altora a fost criticată; mulţi dintre psihologii contemporani socot, totuşi, că psihologia despre alţii se bazează pe o judecată, pe un proces intelectual. Erich Becher încearcă să atenueze unele idei din această concepţie prin afirmaţia că procesul de analogie nu se face obişnuit în forma unui raţionament, ci este ceva mult mai nemijlocit; noi recurgem la raţionament numai atunci cînd voim să ne justificăm logic această cunoaştere (p. 119).

În interpretarea psihicului străin, ne mai servim şi de datele eterointrospective. Oricum ar fi, dar, această cunoaştere este foarte aproximativă, căci acelaşi cuvînt poate avea înţelesuri diferite; expresiile şi atitudinile identice pot ascunde motive diferite, fiecare nu se cunoaşte bine pe sine însuşi; mai există şi posiblitatea simulaţiei şi a disimulaţiei. Iată de ce se poate spune cu *Humboldt* că „orice înţelegere este o neînţelegere“. Atitudinea rezervată a multor psihologi contemporani — spune *Bechterev* — arată că această cunoaştere este o „judecată aproximativă asupra lumii subiective a persoanei străine“ (A, p. 1—32).

Trebuie să recunoaştem că multe din criticile aduse punctului de vedere al reflexiei analogice sînt întemeiate. Rămînem oare cu credinţa că, în raportul între două persoane, fiecare nu înţelege decît pe sine? S-ar putea spune, reproducînd vechea glumă englezească că, în conversaţia între Petru şi Paul, Petru se adresează lui Paul al lui Petru, iar Paul se adresează lui Petru al lui Paul. Singur Dumnezeu e în stare să cunoască pe adevăratul Petru sau pe veritabilul Paul şi să aibă o idee adecvată despre conversaţia lor.

Este explicabil de ce unii psihologi reduc cunoştinţa despre eul altuia la un act de credinţă.

3. Empatia (Einfühlung)

O soluție a problemei cunoașterii altuia ni se mai oferă prin doctrina, atît de răspîndită în Germania, a empatiei.

Această teorie este cunoscută mai ales sub aspectul ei estetic și vine încă de la clasicismul german în frunte cu Herder. Romantismul german cu Novalis, Schlegel și pe urmă Jean Paul, merg și mai departe, socotind emoția estetică un fel de identificare cu natura sau o personificare a acesteia. O precizare și o delimitare a acestui proces în trăirea estetică ne vine îndeosebi de la F. R. Th. Vischer, J. Volkelt și Th. Lipps.

Ce este Einfühlung?

1.) *Terminologia.*

Există mai mulți termeni germani care exprimă — după părerea lui *Baumgarten* — aproape același înțeles de cognitio intuitiva a lui *Plotin* și *Spinoza* sau de intuiție simpatică a lui Bergson. *Franziska Baumgarten* enumără expresiile: Eingehen, Mitgehen, Mitfühlen, Mitleiden, Mitfreuden, die persönliche Resonanz, Erfühlen, Nachfühlen, Nacherleben, Einfühlen (Einfühlung), Sicheinsfühlen, Herausfühlen, Gegenfühlen, Verspüren, Sichidentifizieren mit den anderen, das liebevolle Einsehen (sau Einsicht), Hineindenken, Hineinversetzen, Hineinfühlen, Hineinleben, Verstehen. La aceasta am mai putea adăoga și expresia lui Rob, Vischer, de Anfühlung (început de transpunere) și Zufühlung (un fel de alăturare afectivă) (p. 153).

Termenul de Einfühlung s-a impus ca termen dominant, ceilalți indicîndu-ne cel mult unele nuanțe sau variante ale termenului întîi.

Dacă e vorba de traducerea acestui termen, întîmpinăm dificultăți; am putea spune cu Ch. Lalo că „acest cuvînt introductibil nu se poate reda decît prin perifraze“ (p. 54).

Am putea enumera cîțiva termeni întrebuințați de scriitori români alături de alți termeni traduși din limba franceză ca: proiecție simpatică a eului, intuiție proiectivă, fuziune afectivă, fuziune afectivă simbolică, proiecție afectivă, intuiție afectivă, simpatie simbolică, intuiție simpatică, intrepătrundere afectivă, comprehensiune prin intrepătrundere, introiecțiune, tranzitivism, intropatie, simpatie, transpunere, identificare, transfert (Rădulescu-Motru), însimțire (Antonescu), proiecție simpatetică (Tudor Vianu) și empatie (P. Andrei). Ne par potriviți termenii de empatie,

intropatie, transpunere și proiecție simpatetică (V. Dicționarele lui W a r r e n N. „Empathy“ și vocabularul lui L a l a n d e A. „Intropathie“).

2.) *Înțelesul*

„Cînd încercăm studiul fenomenului de Einfühlung credem că am avea o idee foarte clară“, spune C h. L a l o. „Pe măsură ce înaintăm în această problemă ne dăm seama că nu avem și nu putem avea nici o noțiune coerentă a acestei stări de spirit. Rămîne s-o trăim fără a o înțelege“ (p. 82).

Teoreticienii empatiei n-au deosebit suficient, în expunerea teoriilor lor, cele trei aspecte esențiale ale înțelesului de empatie: obiectul empatiei (dacă se poate vorbi despre obiect), dacă empatia se referă numai la natura fizică sau numai la psihic sau la amîndouă și dacă ea nu se îndreaptă numai spre anumite aspecte ale sufletului (sentimente, valori); în al doilea rînd, trebuie să punem o întrebare precisă asupra naturii empatiei: deși însuși termenul pledează pentru natura afectivă a procesului, unii autori, totuși, punînd accentul pe mecanismul de proiecție, lasă deschisă posibilitatea unei proiecții neafective; în al treilea rînd, se pune întrebarea valorii cognitive a empatiei; ceea ce trăim ca stare psihică străină este oare într-adevăr o stare integrală a altuia, ceva din starea străină, sau este propria noastră trăire obiectivată? Este empatia un act imanent sau unul transcendent? Cum se rezolvă paradoxul lui G o b l o t: „acest fenomen prezent și al meu este prezent, dar nu este al meu; acest fenomen interior este exterior; acest fenomen subiectiv este obiectiv“. (A, p. 157—158).

În analiza teoriilor asupra empatiei nu vom găsi răspunsuri la toate aceste întrebări, iar unele din răspunsuri vor fi tacite. Noi vom încerca să analizăm teoriile în lumina acestor trei chestiuni.

3.) *Empatia solipsistă*

Volkelt și *Lipps* înțeleg procesul de empatie ca o proiectare a stărilor noastre psihice asupra unui obiect din afară. Dacă este vorba de o teorie estetică în fața naturii, sau în fața unui obiect de artă, obiectul reprezintă o simplă expresie, un simbol al unor stări psihice, al unor conținuturi sufletești sau sentimente ce nu există, evident,

în obiect decît puse de noi. Am putea spune grosso modo că noi nu găsim într-un obiect decît ceea ce pusesem în el; noi reacționăm la propriile noastre stări sufletești obiectivate, receptăm reflexul eului nostru propriu. Năvodul pescarului se întoarce cu același conținut cu care fusese aruncat în mare.

Noi avem o tendință puternică de a atribui naturii dispozițiile noastre. Conținutul unui obiect estetic este — după Lipps — totdeauna de natură psihică și ne este oferit de Einfühlung. Lipps deosebește patru feluri de empatie. Primul fel este empatia generală aperceptivă: orice obiect devine însuflețit îndată ce este obiectul meu; o simplă linie ne apare altfel după cum o vedem vertical, orizontal sau oblic: ea se „întinde", „se îndepărtează", „se oprește", „se ridică", „descinde", „se îngustează"; expresii care denotă că eu transpun în linie o activitate. Empatia naturală, sau empirică, este tot o transpunere în obiectele naturii a forțelor și a activității mele. O piatră ridicată „tinde" în jos, un corp în mișcare are o „direcție". Această însuflețire, sau antropomorfism al naturii, se deosebește de antropomorfismul infantil sau primitiv; acesta din urmă, totuși, are la bază aceeași tendință generală de proiectare în afară a stărilor noastre psihice. Empatia dispoziției este obiectivarea dispoziției noastre: astfel avem culori „calde" și „reci", „vii" și „vesele", „excitante", sau „moarte" și „deprimate", avem sunete „grave" și „triste" sau „vesele". Înălțimea sunetelor, timbrul lor, ritmul, armonia etc. sînt ocazii de transpuneri, de proiectări ale dispozițiilor noastre afective.

Ceea ce ne interesează pe noi este empatia în fenomenele sensibile ale ființelor vii. Ceea ce există realmente în fața noastră nu sînt decît manifestări percepute cu simțurile noastre, niște aparențe senzoriale și nu „oameni" cu reprezentări, sentimente sau volițiuni. Și totuși, noi trăim în aceste aparențe sensibile, în mod nemijlocit, persoane cu stări psihice, ființe spirituale cu o viață interioară, invizibilă. Acest lucru nu este posibil decît prin empatie. Manifestările exterioare ale acestor persoane trezesc în noi tendințe pentru comportări interioare proprii (imitație interioară), iar aceste atitudini noi le proiectăm în afară, legîndu-le, asociindu-le de datele perceptive, senzoriale, și atribuindu-le acestora. Ceea ce este perceput devine, deci, simbol și purtător sensibil al unor trăiri interioare nepercepute în realități exterioare. Un gest, care nu este în sine decît o anumită schimbare în aparențele senzitive ale unui om, devine gest de tristețe; în cuvinte trăiesc gînduri, judecăți, reflexii. Toate sînt rezultate ale empatiei, ale transpunerii. O persoană străină nu este decît obiectivarea mea proprie, obiectivare și proiectare legate

de o aparență sensibilă din afară. „Eurile străine reprezintă rezultatul unei multiplicări instinctive a eului propriu, declanșată de anumite percepții sensibile și modificată după modalitățile acestora". (L i p p s, T h; A. p. 51). Einfühlung este o autoobiectivare. Empatia estetică se deosebește de una practică prin faptul că aceasta din urmă este mai limitată, mai tulburată și niciodată completă, pe cînd cea estetică este completă, perfectă și pozitivă.

Teoria empatiei a stăpînit spiritele multă vreme și a creat o literatură psihologică și estetică enormă. Cele mai numeroase critici au fost aduse aspectului estetic al acestei teorii, ceea ce pe noi nu ne interesează aici. (v. C h. L a l o și E r n s t M e u m a n n).

Din teoria empatiei a lui L i p p s degajăm următoarele idei: mai întîi, empatia nu are ca obiect numai omul; proiectarea în ființele altora este un caz particular al funcției empatice. Noi proiectăm în afară nu numai sentimente, ci și reprezentări și volițiuni. Obiectul empatiei nu este de natură exclusiv afectivă. Fenomenul însuși al empatiei se poate socoti oare ca un pur sentiment? Pentru noi rămîne un semn de întrebare dacă, după părerea lui L i p p s, și proiectarea unei volițiuni (ca proces) sau a unei idei, este un proces afectiv; dacă este așa, este oare transpunerea mea într-un raționament al cuiva, adică trăirea însăși a acestui proces intelectual, o trăire afectivă? Pe baza vorbelor cuiva eu efectuez în mintea mea un raționament, proiectîndu-l îndată în inteligența altuia, a subiectului acelor vorbe; eu îl trăiesc apoi ca un raționament aparținînd altuia. Este greu de admis ca această trăire, asemănătoare unei halucinații, să fie înțeleasă ca un proces afectiv. În al doilea rînd, empatia, nefiind decît o autoobiectivare, face ca să trăim în alții pe noi înșine; avem, deci, un solipsism gnoseologic desăvîrșit.

Ar însemna, în cazul acesta, că empatia este o iluzie. Ce ne favorizează oare această iluzie? J. V o l k e l t încearcă să explice certitudinea credinței în existența eului altuia prin transsubiectivitatea percepției de care se leagă sentimentele. Datele percepției posedă un caracter transsubiectiv; sentimentul, proiectat și dizolvat în aceste date, participă și el la transsubiectivitatea percepției. Percepția despoaie eul de subiectivitate, iar împreună cu eul desubiectivizează sentimentul (p. 122—126).

Explicații ale mecanismului empatiei au fost numeroase. Însuși L i p p s l-a explicat printr-un proces de imitație interioară și instinctivă a expresiilor altora: la alții (L o t z e) rolul hotărîtor îl are experiența individuală. Unii încearcă să reducă empatia la o trăire de ordin cinetic, alții la o reproducere afectivă. A. P r a n d t l vede în empatie o reproducere asociativă.

4.) *Empatie apriorică*

a) *Fr. Baumgarten*. Mai există şi alte interpretări şi înţelesuri ale empatiei; Fr. Baumgarten deosebeşte trei procese prin care se pot cunoaşte stările psihice străine. Primul proces, de înţelegere (Nachfühlen), este bazat pe amintirea experienţei proprii: noi nu înţelegem pe alţii decît substituindu-ne lor, cu ajutorul propriilor noastre experienţe din trecut; cu cît experienţa noastră este mai bogată, cu atît inima noastră este mai deschisă pentru semenii noştri. Acesta este felul cel mai obişnuit şi mai primitiv de înţelegere ce stă la baza preceptului: „nu fă altuia ce nu ţi-ar face plăcere ţie însuţi". Reprezentîndu-ne situaţia altora, ne întrebăm ce am simţi noi în această situaţie? Reacţia noastră afectivă, bazată pe reminiscenţe, este puntea spre o persoană străină.

Un fel de înţelegere (numită de autor Verstehen) nu se bazează pe experienţă proprie, ci pe experienţe de care am luat cunoştinţă, ale altora. Acest fel de înţelegere este de natură intelectuală şi nu necesită participarea afectivităţii.

Ultimul tip de comprehensiune, cel mai principal, este tipul empatiei (Einfühlung). Spre deosebire de empatia lui Lipps, noi nu citim în eul străin ceea ce e scris de noi înşine, ci citim „cartea psihicului străin în propria sa limbă" (p. 155). Aici nu se poate aplica gluma engleză despre Petru şi Paul. Iată un exemplu: un european, prieten cu un japonez, a avut necazuri mari şi, în tot acest timp, s-a bucurat de devotamentul şi abnegaţia deosebită a prietenului japonez. În scurt timp după aceea europeanul află că în aceleaşi zile japonezul primise adînca lovitură a pierderii familiei sale datorită unui cutremur de pămînt. Europeanul a încercat să-l consoleze pe japonez; acesta i-a dresat următoarele vorbe: „Eu am privit nenorocirea D-tale cu ochii D-tale, aşa cum se obişnuieşte între prieteni; nu mă sili, te rog, să privesc şi nenorocirea mea cu ochii D-tale" (p. 155—156).

Empatia, spre deosebire de celelalte feluri de înţelegere, amîndouă reci, este o interpretare afectivă şi lipsită de interes practic, material. Interesul ei este îndreptat spre altul şi, pe cînd în celelalte moduri de înţelegere privim mai ales situaţia, aici facem abstracţie de împrejurările externe. Empatia este o înţelegere mai subiectivă, mai independentă de experienţă, de gradul de inteligenţă şi de cultură. În empatie noi adoptăm punctul de vedere al altuia; ne ajustăm imediat şi nemijlocit la o stare a altuia, identificîndu-ne cu ea. Obiectul sau conţinutul empatiei nu este numaidecît afectiv (prin empatie putem cunoaşte şi gîndurile cuiva); procesul de cunoaştere, însă, este de natură subiectivă şi afectivă. Valoarea acestei cunoaş-

teri este mult superioară valorii empatiei a lui Lipps, reprezentînd o depășire a eului, o transpunere reală în persoana altuia. Această cunoaștere este superioară celorlalte moduri, tot subiective, deși mai intelectuale. Empatia este, deci, un proces ce poate sesiza psihicul în întregimea lui, un proces de natură afectivă și cu o funcție apriorică.

b) Numai astfel înțeleasă, empatia este aproape același lucru cu intuiția simpatică a lui B e r g s o n. Instinctul, sinonim cu simpatia, are o funcție de cunoaștere directă, de pătrundere într-o altă ființă, de sesizare imediată și afectivă a naturii unui alter ego. Prin actul simpatiei noi ne transpunem în interiorul unui obiect, coincizînd cu ceea ce are el unic și inexprimabil. Invidul nu mai este o monadă impenetrabilă, ci o manifestare a vieții, a unui elan vital; domeniul propriu al vieții este „copenetrația reciprocă, creația continuată indefinit" (B, p. 193). Acest fel de cunoștință implicită, intuitivă (și afectivă), este opus cunoștinței intelectuale.

c) *Max Scheler*. Teoria perceperii eului altuia: fuziunea afectivă, simpatia și înțelegerea altora. O concepție asemănătoare, cu privire, însă, numai la fenomenul fuziunii afective este susținută de către S c h e l e r. Acesta se îndreaptă cu o critică pătrunzătoare contra confundării simpatiei cu fenomenul fuziunii afective. Simpatia este înțeleasă în genere ca o reproducere a stării afective a altuia, ca o simțire în unison cu alții. Pentru S c h e l e r simpatia nu este numaidecît o stare afectivă și cu atît mai puțin o stare afectivă identică cu a altuia. Ca să înțeleg o mînie n-am nevoie să devin și eu mînios; ca să-mi fie milă de un om trist nu e nevoie să plîng și eu. Cunoașterea altora, după el, nu se face nici prin analogie, nici prin empatie, nici prin imitație.

În fenomenul de fuziune sau de identificare afectivă în stările de extaz, în actul sexual, în vis etc., este vorba de dispariția cunoștinței individualității; nu rămîne atunci nimic „personal"; o fuziune afectivă nu este un fenomen de înțelegere, nici de simpatie, atît înțelegerea cît și simpatia presupunînd distincția între subiect și obiect, eu și altul. Sphexul, după B e r g s o n, cunoaște victima printr-o intuiție instinctivă; el trece în fond printr-un proces de fuziune afectivă. Ceea ce menține diferențierea și hotarele între indivizi, este conștiința corporală și cea spirituală. Procesul fuziunii este însoțit de dispariția atît a sferei somatice, cît și a celei spirituale. Fuziunea se petrece în realitatea vitală, în curentul vital, indiferent la diferențierea eu-altul.

Fuziunea afectivă este înțelesul care convine termenului de empatie sau celui de intuiție simpatică a lui *Bergson;* fuziunea este deosebită atît de contagiunea afectivă cît și de participarea afectivă. Carac-

terul său esențial fiind dispariția limitelor personale, ea nu poate fi socotită ca o înțelegere a altuia și nici ca o simpatie. Eu pot înțelege perfect o stare psihică a altcuiva, rămînînd cu totul rece și, mai mult încă, avînd o stare afectivă opusă stării persoanei pe care o înțeleg. Un sadic înțelege foarte bine suferința altuia, un invidios, care se bucură de durerea altuia sau se întristează de bucuria altuia, știe să interpreteze exact manifestările psihice străine. O înțelegerea a altuia, sau o simpatie, presupune nelipsită conștiința de sine, ceea ce nu avem în fenomenele de fuziune; ea presupune o distanță fenomenologică între două persoane, conștiința diferențelor între ele. Simpatia, însă, scapă oricărei explicații genetice; ea este în ultima instanță — după părerea lui un fenomen de ordin *metafizic;* o funcție metafizică și cognitivă; un proces, datorită căruia ne ridicăm deasupra bucuriilor și suferințelor noastre.

La baza acestui fenomen este conștiința egalității de valoare între eu și altul; a simpatiza este a trăi pentru alții. Simpatia este treapta ce duce spre iubire.

Teoria lui Scheler, după propria sa mărturisire, nu este numai o teorie a cunoștinței altuia, ci și o metafizică a cunoașterii altuia (A, p. 331), și este natural să fie așa, dacă o teorie a cunoașterii atrage, sau presupune, în mod necesar, o filozofie.

Teoria lui Scheler este denumită de el însuși „teoria perceperii eului altora" (A, p. 322 și P. Sourian p. 129—130). Făcînd abstracție de latura metafizică, ce impregnează întreaga concepție a lui Scheler, vom nota cîteva idei esențiale. Noi percepem stările altora absolut la fel ca și propriile noastre stări sufletești. Extrospecția este de aceeași natură cu introspecția. „Existența experiențelor interne, a sentimentelor intime, ni se revelează și prin fenomenele de expresie, adică noi dobîndim cunoștința lor nu în urma unui raționament, ci într-un mod imediat în sensul unei „percepții", originare și primitive. Noi percepem pudoarea cuiva în roșeața sa, bucuria în rîs (A, p. 22—23 și 379). Primul lucru perceput de cineva, din punct de vedere al dezvoltării sale ontogenetice și filogenetice, este expresia. Percepția expresiei este un fenomen mai primitiv decît percepția unui obiect. Primitivul vede în jurul său numai manifestări ale unor intenții, ale unor sentimente. La fel este și animalul.

Procesul de individualizare și de formare a eului, cu asocierea de acesta a experiențelor psihice, este un proces evolutiv, la originea căruia trebuie să admitem un „curent de experiențe psihice indiferente, fără raport cu „tu" sau cu „eu", un curent în care experiențele mele sînt intim amestecate cu ale altora", în acest curent, primitiv și nediferențiat la început, se formează progresiv nuclee specifice

și individuale. Noi trăim la origine în alții și alții trăiesc în noi (copiii și primitivii); treptat ne eliberăm de sub puterea tradiției și ne putem opune mentalității colective ca persoane de sine stătătoare.

Realitatea psihică, curentul nediferențiat din care se formează eul, se percepe la fel în mine ca și în altul prin corpul acestuia. Ceea ce este specific și scapă percepției, sînt stările corporale și mai ales senzațiile organice; iar stările psihice ale altora se percep tot atît de direct ca și ale noastre proprii (rămînînd, totuși, un rest strict personal, ireductibil și intraductibil). Psihicul nu este o realitate dată numai pentru unul singur, ci pentru toți; în percepția mea internă eu nu mă cunosc numai pe mine, ci și pe ceilalți. Cunoștința vastă și omogenă de la baza psihicului nostru le conține în principiu pe toate.

Subliniind ideile ce ne interesează, constatăm în doctrina lui Scheler că a înțelege o stare psihică a altuia și a o trăi sînt două lucruri deosebite. Cunoașterea perceptivă trece dincolo de limitele eului individual și nu este de natură afectivă. Proiecție propriu-zis nu există și nici simpatie proiectivă; există numai cunoaștere și fuziune. Cunoașterea altora nu este iluzie, nici proiectare a propriului nostru eu, ci o cunoaștere obiectivă și cu substrat ontologic. Numai datorită acestei obiectivități avem conștiința evidenței unui alt eu. Evidența, însă, este în bună parte emoțională.

Sentimentul nu este lipsit de valoare cognitivă, căci atît percepția afectivă cît și participarea afectivă ne informează asupra valorii lucrurilor; intuiția emoțională a valorilor stă la baza actelor noastre de voință. Simpatia, din acest punct de vedere, este o cunoștință apriori. Empatia, interpretată ca fapt de fuziune afectivă, fiind o negație a eului, este lipsită de caracterul cunoașterii; ea reprezintă totuși, o intuiție a unității vieții în care fuzionează individul.

În concluzie, obiectul sentimentului îl reprezintă valorile; funcția sentimentului este timică, și, sub acest raport, sentimentul este mai puțin o cunoaștere și mai mult o trăire.

Gîndirea lui Scheler asupra funcției timice a simpatiei ne pare, însă, confuză și metafizică.

d) *Nicolai Berdeaev,* inspirîndu-se de la Kierkegaard, desparte radical cunoașterea științifică și obiectivă de cunoașterea intuitivă, imediată și concretă. Această cunoaștere intuitivă este o cunoaștere a „persoanei prin persoană“, o comuniune, o participare la viața altuia, o sesizare a altuia în particularitatea sa intimă. Acest act este de natură afectivă, este un act de iubire; prin el noi depășim

vidul solitudinii pentru a ne reflecta într-un alt eu, pentru a ne delecta într-o comuniune afectivă simpatetică.

e) Părerea lui H. D r i e s c h prezintă multă asemănare cu doctrinele analizate. Psihologul german admite existența anumitor stări afective cu o funcție de cunoaștere (A, p. 87). Sentimentul moral joacă rolul principal. Prin el noi depășim limitele eului. Sentimentul se îndreaptă, ca un instinct, asupra unui grup de obiecte și de aceea în el noi trăim implicit natura obiectelor, spre care este dirijat. Această cunoaștere este apriori și, imaginîndu-ne pe un nou Robinson care nu văzuse niciodată o ființă umană sau animală, trebuie să admitem că acest om va ști înaintea oricărei experiențe că el este membru al unei comunități spirituale și prima ființă întîlnită va fi pentru el un „tu".

Cunoașterea afectivă, ca intuiție aprioricä, este, însă, vagă și confuză; noi avem o cunoștință obscură a existenței altora, fără conținut precis și delimitat. În al doilea rînd, această cunoștință categorială singură, fără ajutorul analogiei, nu ne dă certitudinea existenței altuia. Raționamentul analogic nici el nu ne poate da singur cunoștința unui alt eu; el servește însă de auxiliar intuiției afective. La baza raționamentului analogic stă categoria de totalitate care îmi impune ca, în mod necesar, la percepția corpului străin, cu ajutorul imaginației, și pe baza experiențelor proprii, să procedez la completarea acestor date într-un act de „înțelegere" (B, p. 371—374).

Empatia, după D r i e s c h, are ca obiect eul întreg; ea este de natură afectivă și, fiind privilegiul sentimentului moral, ajutat de inteligență, are o valoare transcendentă. A r t h u r K r o n f e l d, psiholog din școala adleriană, face aceeași observație, ca și *Scheler*, că raționamentul prin analogie presupune evidența existenței străine de mine. Această existență îmi este dată nemijlocit prin empatie. Dacă pentru M a x S c h e l e r, transcenderea eului propriu este înlesnită de ipoteza unui curent vital primitiv și nediferențiat, K r o n f e l d pleacă de la postulatul identității primitive a psihismelor și a unei trăiri în comun (Wirerleben), ce premerge trăirii individuale. Societatea, deci, este o realitate care explică nu numai pe ego și pe alter ego, ci și procesul comunicării între aceștia. Empatia este procesul de înțelegere directă, dar parțială. Dacă trăirile, dispozițiile, pot fi intuite direct și fără o experiență prealabilă, conexiunile, motivările, cauzalitatea acțiunilor necesită un act de reflexiune și o experiență analoagă din trecut. Pentru înțelegerea unei stări psihice e suficientă o simplă transpunere afectivă, iar sensul unei acțiuni, înțelesul complet al stării sufletești, înțeles ce rezultă din punerea în legătură a stării cu situația externă și cu întreaga structură psihică a cuiva, necesită reflexie și judecată analogică.

Prin empatie noi trecem peste limitele eului nostru şi cunoaştem pe altul în natura sa proprie; intuiţia simpatică este o depersonalizare (în sensul depăşirii eului), jenată în bună parte de perspectiva proprie a eului, dar fiecare dintre noi, datorită stratului social comun din care s-a diferenţiat, posedă, în mod virtual, posibilitatea depăşirii individuale, o potenţialitate a lărgirii sferei eului propriu.

Empatia, deci, este o cunoaştere parţială a obiectului (eul altuia), este afectivă şi transcendentă.

g) Spre deosebire de M. Scheler, Fr. Grossart, nu înţelege empatia ca o fuziune afectivă; el o deosebeşte de identificare (Einsfühlung). Empatia, după el, este un act de cunoaştere afectivă, directă, dar susţinută de cunoaştere, care ne dă înţelegerea situaţiei şi ne serveşte amintirile experienţelor trecute (Nachfühlen). Ea nu este un act vital şi instinctiv (ca la Scheler) ci unul spiritual. Funcţia sa nu este cunoaşterea sentimentelor, ci a realităţii profunde, a năzuinţelor ce stau la baza acestora. După cum medicul priveşte prin simptome în adîncul organismului, diagnosticînd boala, tot astfel şi noi, prin sentimentele altora, descoperim realitatea profundă a fiinţelor străine de noi. În fond, şi pentru Grossart, empatia este o cunoaştere afectivă, ajutată de cunoaşterea intelectuală; ea mai are şi valoare transcendentă. (v. p, 116—117).

4. *Înţelegerea (Verstehen) în psihologia spirituală*

a) W. Dilthey. Între natură şi viaţă psihică sau socială este o profundă deosebire. Cea dintîi se cuprinde întreagă în aspectul ei extern, cea de a doua conţine, la spatele înfăţişării sale externe, un interior ascuns, invizibil. Dintre numeroasele deosebiri între aceste două realităţi se impune, ca o concluzie logică, deosebirea între metodele de cunoaştere a fiecăreia din ele. Metoda potrivită pentru cercetarea naturii fizice este cea explicativă, iar metoda ştiinţelor spirituale este comprehensivă. Ce este comprehensiunea, înţelegerea? Dilthey nu este prea clar în definiţia acestui proces. În mod general, înţelegerea este prinderea aspectului interior al fiinţelor şi al realităţilor psihice individuale sau sociale, sesizarea rostului lor, a scopurilor, a intenţiilor, a valorilor, a regulilor; acestea sînt caracterele sub care se prezintă realitatea spirituală. Care este natura acestei înţelegeri? Ea nu este pur afectivă. Explicaţia fenomenului natural se produce printr-un proces pur intelectual, iar înţelegerea unui proces sufletesc se datoreşte colaborării tuturor forţelor sufleteşti (Gemütskräfte).

Care este mecanismul și valoarea înțelegerii? Baza înțelegerii altora este viața sufletească proprie. Trăirea în sine a unei stări sufletești nu este o înțelegere; aceasta implică obiectivarea stării într-o expresie. Actul de comprehensiune este înțeles de Dilthey ca un proces ce are ceva din raționamentul analogic (cu o notă, poate, mai intuitivă), ceva din Nachfühlen a lui Baumgarten și ceva din procesul proiectării, al obiectivării, a lui Lipps. În orice caz, înțelegerea nu are caracterul transindividual și transcendent.

În concluzie, înțelegerea altora este un act sufletesc mixt (nu pur afectiv); prin el sesizăm o totalitate psihică a altuia, dar fără a depăși granițile eului individual, fără a trece barierele ridicate de solipsismul gnoseologic. (v. Expunerea metodei înțelegerii de către P. Andrei, p. 286—293 și studiul critic al lui N. Bagdasar, A, p. 545—565).

b) Înțelegerea la Ed. Spranger — elevul lui Dilthey — are un caracter pe de o parte mai obiectiv, din alt punct de vedere mai subiectiv; mai obiectiv, prin faptul că ridică actul înțelegerii de pe treapta unei teleologii imanente și biologice, la un nivel social, și accentuează ideea că înțelesul nu rezultă decît dintr-un raport, dintr-o conexiune. Caracterul subiectiv al înțelegerii ne apare din rostul esențial al comprehensiunii: pătrunderea în conexiunile, constelațiile de valori spirituale. Înțelegerea deplină a fenomenelor psihice din jurul nostru o avem nu din proiectarea în afară a propriilor noastre reacții la aceste fenomene, nici din punerea lor în relație cu valorile biologice, ci din raportarea lor la constelații de valori sociale, obiective, ale spiritului obiectiv, transsubiectiv, colectiv, și, în ultima instanță, la spiritul normativ, ideal, un fel de spirit absolut. De la fizic ne ridicăm, prin psihic, spre spiritual. (v. Spranger, C., p. 357—404).

Dar această interpretare a înțelegerii ne-a depărtat mult de intuiția simpatică, de empatie.

c) K. Jaspers, tot atît de apropiat de psihologia fenomenologică cît și de cea spiritualistă, deosebește explicația de înțelegere. Explicația este de natură intelectuală și are drept obiect relațiile cauzale. Înțelegerea este o cunoaștere obținută prin întrepătrundere psihologică. Comprehensiunea este de mai multe feluri; reținem două mai importante: statică și genetică. Cea statică, fenomenologică, se raportează mai ales la conținuturi și este un fel de secțiune transversală a spiritului (înțelegerea directă a unei bucurii, tristeți, a invidiei, etc.); cea genetică — secția longitudinală — ne face conștiente raporturile intrapsihice, intramintale. Aceste raporturi pot fi de natură logică, rațională sau de natură propriu-zis psihică, și

mai ales afectivă (conținuturile înseși ale gîndirii pot fi privite ca produse ale dorințelor). Înțelegerea este mai ales afectivă; prin ea pătrundem în centrul realităților psihice. Ea este însoțită de un sentiment de evidență, fără ca acesta să se sprijine pe o existență reală și obiectivă. Așa, de pildă, N i e t z s c h e ne face conștienți de un raport de înțelegere genetică între tendința de dominație, superioritate, și sentimentul de umilință creștină în procesul transformării valorilor. Omul slab, sărac și umilit nu se poate ridica la înălțimea omului tare, nobil și bogat, deși ar dori foarte mult s-o facă; instinctul lui face un înconjur: disprețuiește toate bunurile terestre, le depreciază, socotindu-le inferioare mizeriei, umilinței și suferinței. N i e t z s c h e se poate înșela în cazul concret și individual, adică morala creștină poate că are un alt substrat, dar ceea ce ni se pare evident este posibilitatea, adevărul raportului însuși.

Lumea descrisă într-un roman n-a existat, raporturile psihice, însă, analizate acolo, sînt perfect verosimile; avem certitudinea că, în împrejurările date, personajele nu s-au putut comporta altfel. Un om atacat se înfurie, o persoană amăgită de mai multe ori devine neîncrezătoare; totul e foarte natural, e foarte sigur chiar să fie așa.

Înțelegerea, după J a s p e r s, este, așadar, un proces afectiv și se îndreaptă mai ales asupra realității afective. Ar fi de știut numai ce înțelege J a s p e r s prin pătrundere în sufletul altora sau prin substituire. Cum ajungem noi „să trăim ceea ce trăiește individul?" (p. 29—30).

Comprehensiunea, ca funcție de cunoaștere, la J a s p e r s, este mai aproape de o cunoaștere reală și transcendentă, decît de o iluzionare a unei proiecțiuni afective, solipsiste.

5. *Empatia și psihanaliza*

Nu este de mirare că psihanaliza, care a explorat atît de adînc afectivitatea, nu a rămas străină de problema empatiei. Vorbind de procesul identificării afective, F r e u d constată că se găsește „în fața procesului cunoscut în psihologie sub numele de „Einfühlung (asimilația sentimentelor altora) și care joacă un rol atît de mare datorită posibilităților pe care ni le deschide de a pătrunde în sufletul persoanelor străine de eul nostru" (D, p. 129—130).

Psihanalistul francez H e s n a r d exprimă regretul că „acest proces de identificare afectivă, pentru care psihologia germană are mulți termeni diferiți (Einfühlung, Übertragung, etc.) a fost atît de puțin studiat în Franța" (B, p. 29).

Nu este lipsită de interes descrierea și interpretarea psihanalitică a acestui fenomen. Trebuie să observăm, însă, de la început, că aspectul cognitiv al acestui proces nu este atins de psihanaliză.

Prima manifestare a unei legături afective este identificarea. O constatăm în primul rînd în dezvoltarea copilului, odată cu formarea complexului lui Oedip. Știm că acest complex constă dintr-un sentiment de iubire pentru unul din părinți (de sex opus) și din ostilitate pentru celălalt. Dacă copilul este atras de către unul din părinți, dorește să-i semene celuilalt, privindu-l ca model. Băiatul tinde să semene tatălui și treptat se identifică cu acesta. Procesul de identificare se petrece printr-o introiecțiune, asimilare sau transpunere a modelului de imitat în sufletul copilului. Modelul va deveni mai tîrziu un eu ideal. În mod normal, fata se identifică cu mama. În cazurile anormale, băiatul, în epoca pubertății, se poate identifica cu mama; eului propriu i se substituie atunci un alt băiat (cazul de homosexualitate).

Identificarea se poate produce și în afară de legătura cu libido; contagiunea afectivă are la bază procesul de identificare. Cîteodată imitația începe de la o singură notă sufletească spre a ajunge progresiv la o identificare totală.

Cazuri de introiecțiune găsim și în diverse stări patologice: un copil pierde pisica și, cuprins de durere, declară la un moment dat, că el este pisica și începe a umbla în patru labe; refuzînd să ia loc la masă. Procese asemănătoare identificării au loc în iubire, hipnoză și în fenomenele psihologiei mulțimilor.

Cazul, opus introiecțiunii, ar fi proiecțiunea eului în afară, asupra altor persoane, animale sau obiecte. Sentimentele trăite de noi le atribuim uneori altor persoane; astfel o femeie îndrăgostită de fratele soțului ei, îl acuză pe soț de afecțiune față de cumnată. Aceste sentimente, odată cu proiectarea lor în afară, își schimbă uneori polul afectiv: un homosexual acuză pe obiectul afecțiunii lui de sentimente ostile, de persecuție contra lui. Regizarea aproape a tuturor acestor fenomene pornește, evident, de la refulare.

În fine, este de notat și cazul de diviziune afectivă (un fel de identificare imperfectă); eul introiectat intră în conflict cu eul originar, cu gazda, și se produce lupta între ele; între eul ideal și cel real izbucnește conflictul ce poate duce foarte ușor la nevroză.

În concluzie, procesul identificării este în viziunea psihanalitică afectiv. Întrebarea rămîne dacă prin acest proces se produce o pătrundere veritabilă și reală în eul altora, dacă fuziunea afectivă este reală. Evident că descrierea făcută de psihanaliză traduce foarte bine procesul identificării din punct de vedere fenomenologic; fără a trece, însă, în domeniul filozofic nu putem afirma nimic despre as-

pectul ontologic al acestui fenomen. În ceea ce privește valoarea cognitivă a identificării, este greu s-o putem admite în felul cum e descrisă, deoarece acolo unde dispare dualitatea subiect-obiect sau dualitatea eu-tu, evident că dispare orice germene de cunoaștere; am avea o simplă trăire, dar în această trăire avem conștiința pierderii independenței, a dizolvării eului în altul, sau a altuia în eu. Așa cum sînt descrise fenomenele, ele nu pot fi înțelese, evident, în sens ontologic; eul străin nu încetează de a exista după ce a fost introiectat de mine și nici eu nu dispar după ce m-am proiectat în altul. „Altul" este, deci, o creație a mea, o iluzie, o ficțiune.

6. *Explicația configuraționistă*

Koffka subliniază primitivitatea înțelegerii afective, a interpretării expresiilor altora. Un copil înțelege în primele luni de viață expresiile celor din jurul său. Fenomenele ca prietenia sau dușmănia sînt mai primitive decît fenomenele senzoriale (A, p. 102—103).

Care este mecanismul acestei înțelegeri și, implicit, al transmiterii stărilor afective de la unul la altul? El se bazează, după Koffka, pe asemănarea între structura senzorială și cea motorie, între percepție și mișcare. Să presupunem că un pianist exprimă, prin sunetele de piano, dispoziția sa sufletească; expresia sa este motorie și constă într-o structură ritmică. Sunetele emise se organizează și ele în spiritul auditorului într-o structură ritmică asemănătoare. Asemănarea stărilor sufletești se bazează pe asemănarea structurilor. Contagiunea și înțelegerea afectivă se sprijină pe imitație, iar imitația afectivă, la rîndul ei, nu e decît o traducere a unei structuri motorii, expresive a unei persoane într-o structură senzorială a alteia, ambele structuri avînd același înțeles și fiind legate în același mod cu afectele (A. p. 89—90, B., 326 și 655—661).

În felul acesta noi traducem o stare sufletească a altuia, ajutîndu-ne de propriul nostru lexicon; înțelesul, însă, este identic, deoarece între termenii lexiconului străin și al nostru există o corespondență determinată și, în cazul expresiilor afective, înnăscută.

Nu este greu de văzut asemănarea concepției lui Koffka cu doctrina imitației interioare a lui Lipps. Concepția acestuia din urmă a fost transpusă de Koffka în limbajul și terminologia psihologiei configuraționiste.

Dacă explicația lui Koffka este justă, înțelegerea afectivă este solipsistă și subiectivă; eu nu leg de percepția senzorială a expresiei afective străine decît propriile mele sentimente (proiectîndu-le apoi în afară ca aparținînd altora). Nimic nu ne garantează asemănarea

stărilor psihice corespunzătoare expresiilor asemănătoare și, chiar dacă ni le-ar garanta ceva, noi nu avem, într-un caz de înțelegere afectivă, decît două stări asemănătoare și nu o singură stare care să reprezinte un act de înțelegere a altei stări străine.

B. Sentimentul ca trăire timică

1. *Indiviziunea primitivă*

a) *Cunoașterea altora și cunoașterea naturii.* Atît teoria cunoștinței cît și psihologia s-au izbit totdeauna de dificultatea explicației exteriorității lumii externe și a evidenței realității din afară. Este oare lumea din afară o simplă proiecție a elaborărilor noastre subiective, o simplă iluzie, un vis, o ficțiune? Cum se rezolvă astăzi această problemă?

În filosofie se bucura cîndva de mare favoare ideea, care își are originea în magie: asemănătorul cunoaște asemănătorul; două obiecte de natură eterogenă nu pot avea nici un fel de contact între ele, și, deci, nici contactul de natură gnoseologică nu este posibil între ele. Cunoștința se bazează pe legea asemănării între subiect și obiect. Timpurile nu sînt atît de depărtate cînd o percepție nu era decît o recepție a unor particule fine emanate de un obiect și avînd forma obiectului. Astăzi, evident, nu se caută asemănarea între percepție și obiect, între imagine, sau gîndire, și realitate, dar se cere o corespondență între ele. Percepția, imaginea, gîndirea, sînt simboluri și nu copii ale realității. Dar simbolul este deja o abstracție, de el este legat înțelesul abstract și gîndit. Ce este înțelesul concret? El este o reacție globală a organismului, adaptată la natura obiectului, la o situație. Într-un act unic de percepție, sau în genere de conduită, avem acțiunea și reacțiunea, activul și pasivul, subiectul și obiectul, eul și non-eul. Două aspecte antagoniste sînt legate indisolubil într-un singur act psihic: fizicul este atins de psihic și psihicul de fizic. Situația și subiectul percepător, formează, după expresia lui W a l l o n, un tot indiviz, în care subiectul este o parte din situație, iar situația este actul psihic al subiectului. Această trăire indiviză stă la baza percepției și alături sau dedesubtul conștiinței relației eu-obiect.

Între om și natură se stabilește o solidaritate strînsă, ce se înscrie în structura organismului, în funcțiunile acestuia, care devin un fel de cunoștințe àpriori ale proprietăților naturii, ale însușirilor gene-

rale și principale ale mediului fizic înconjurător. Instinctele noastre nu sînt altceva decît anticipări asupra naturii lucrurilor, presimțiri, intuiții; în organismul nostru, în ființa noastră biologică sînt înscrise marile legi ale naturii; le purtăm și le trăim în noi. De aici vine evidența nezguduită, certitudinea existenței lumii externe; garantul acesteia nu este Dumnezeu, ci noi înșine, existența noastră proprie, dar nu o existență pasivă și contemplativă, ci una activă; sentimentul de realitate este un corelat al sentimentului de activitate. Așa se explică de ce în stările de psihastenie, în momentele de oboseală și epuizare a energiei, cînd nu ne putem opune lumii externe, aceasta ne apare ca o fantomă, ca o ficțiune, ca un vis, ca ceva ireal. Janet spune că avem a face cu tulburarea funcției realului. Lumea mintală, simbolică, fără acțiune și fără activitate, este o lume virtuală și nu actuală.

De ce să nu concepem la fel și raportul cu o persoană? Prin instinctele noastre sociale noi sîntem predestinați pentru mediul social, purtăm în noi, încă înainte de experiență, conștiința surdă a acestei lumi. În adevăr, dacă ne-am închipui un Robinson care nu văzuse niciodată o ființă, ar trebui să admitem că el o presimte odată cu trăirea ființei sale proprii, că o trăiește în general și confuz în propriile sale tendințe spre un semen al său. El o poartă în sine; strigătul lui de alarmă conține ecoul unei replici, după cum replica expresivă cuprinde implicit înțelesul inițial al atitudinii care a provocat-o.

Existența altora este trăită implicit în existența noastră proprie; sentimentul vidului, trăit în absența cuiva, este sentimentul existenței altuia. Evident existenței străine stă în evidența propriei noastre existențe, tot așa după cum două greutăți se condiționează reciproc într-un echilibru.

Sentimentele sociale a doi oameni (în conduita lor socială), sînt realități complementare sau antagoniste și formează un tot unitar și dinamic. În sensul acesta trebuie să înțelegem afirmația lui S c h e l e r, că evidența cu privire la existența lui „tu“ are o bază intuitivă, iar aceasta constă într-o conștiință a vidului, adică „a nonexistenței ocazionale a unei ființe veritabile, susceptibile de a deveni obiectul actelor emoționale“ (A., p. 343). În acest sens trebuie să înțelegem expresiile lui W a l l o n ca: „concordanța de interese, expresii, ritmuri, gesturi“, „înlănțuirea lor prin stimulații reciproce“, „rezonanță mutuală“, „ansamblu psihodinamic“, „implicație mutuală și consubstanțială“ și multe altele (B, p. 220 și 252).

Deosebita sensibilitate a unor persoane cu privire la variațiile cele mai mici ale situațiilor sociale este caracterizată ca „tact“, „simț al situațiilor“, „bun simț“. Sîntem în perfect acord cu I. P e t r o-

v i c i, că „bunul simț lucrează de obicei cu lucrurile nedescompuse, cu totalități indivize". „Bunul simț este totdeauna sintetic". „Cu cît chestiunea este mai complexă, bunul simț va fi mai fecund și iată cum el are un rol atît de frumos în viața socială, rămînînd mai puțin important în domeniul abstracțiunilor, ca de exemplu, în cercetările matematice" (p. 112 și 114).

Actul social, după definiția lui J a n e t, este act de colaborare, în care o parte de acțiune este săvîrșită de altul; acțiunea unuia nu se declanșează decît prin stimulația pornită de la o altă persoană. Așa se explică de ce într-un înțeles social concret și afectiv pare conștiința unui tot solidar (prin similaritate sau antagonism), a unui tot dinamic în care altul este trăit tot atît de intens ca și propriul eu; eu și altul sînt doi termeni complementari ai unei situații dinamice indivize.

Pentru a înțelege acest lucru nu avem nevoie de metafizică sau de parapsihologie, deși „o comunicare directă a cunoștințelor — cum spune G. D u m a s — nu este o ipoteză complet lipsită de sens, dacă fenomenele de telepatie au vreo realitate" (B, p. 262). N-avem nevoie nici de entități care să explice raportul ontologic între ființe umane sau să ne lămurească substratul ontologic al cunoștinței, cum o face S c h e l e r, ci vom reține aspectul de solidaritate al angrenajului în care sîntem prinși; există, după expresia lui W. S t e r n, o convergență între mediu și ereditate, între subiect și obiect.

Tot în sensul acesta vorbește S c h e l e r de o „conexiune supra-empirică între ritmul vital al mamei și acel al copilului". „Între ritmul, de pildă, după care sînul mamei se umple cu lapte, provocînd nevoia de a-l evacua, și ritmul, după care copilul este cuprins de foame, există desigur, o adaptare, la fel ca și între plăcerea satisfacției simțită de mamă din faptul de a oferi copilului sînul și plăcerea acestuia de a suge". Între instinctul de alăptare al mamei și „acel al foamei copilului există o corespondență care, în principiu, permite mamei să aibă intuiția foamei copilului, după fazele sale ritmice" (A. p. 48), și, am adăuga noi, care permite copilului intuiția sursei sale de alimentație. Această indiviziune dinamică și sincretică este o trăire de natură afectivă și anterioară scindării cognitive în eu-altul. Vom ilustra această afirmație prin cîteva exemple.

b) *Exemple.* Din punct de vedere fenomenologic, toate concepțiile expuse conțin același adevăr: avem uneori conștiința că trăim stările sufletești ale altora, că simțim stările psihice observate în afară de noi, ca și cum ar fi ale noastre, sau trăim în alții propriile noastre sentimente și dorințe. Avem momente de identificare, de difuzare, de pierdere în alții a conștiinței eului sau de trăire a altora în noi.

Aceste fenomene nu sînt frecvente numai în stările de contemplație estetică sau în trăirile noastre practice și normale, ci mai ales în stările de hipnoză, în multe boli mintale sau nervoase (mai ales isterie), la primitivi, la copii, în vise sau stări hipnagogice. Fabulistul a transpus introiecțiunea în fabula muștei la arat.

Dacă observăm bine pe copii pînă la vîrsta de 3 ani, vom găsi toate variațiile fenomenului descrise sub numele de empatie, contagiune afectivă sau simpatie.

Analizele admirabile ale lui Wallon, ne oferă multe exemple de acestea. Vom găsi acolo pe copilul care oferă biscuiți propriului său picior; vom vedea pe un altul ridicînd picioarele pe balcon pentru ca ele să privească lumea; vom afla că mulți copii au gesturi de a-și rupe sau a-și mușca degetele, atitudini pe care le găsim și la idioți care se lovesc sau se mușcă. Toate aceste exemple și multe altele ne arață lipsa de diferențiere la copil între corpul propriu și lumea externă.

Aceeași lipsă de diferențiere o vom constata și între conștiința corporală și imaginea corpului. Vom găsi exemple cînd imaginile proprii sînt luate drept corpuri de persoane străine sau cazuri cînd corpul propriu este proiectat în afară, exteriorizat. Conștiința sau sentimentul prezenței multilocale este o stare foarte frecventă la copil și la animal.

În contemplație pură se produce un fel de uitare a eului și o confundare cu trăirile altora. Wallon observă mina mulțumită a cîinelui său, în timp ce tovarășul acestuia este mîngîiat; fericirea cîinelui alintat este cu atît mai mare, cu cît el este contemplat de un altul; fenomen observat nu numai la animale, dar și la copii și la adulți.

Cazuri de identificări și de proiectări în afară a propriilor noastre dorințe: un copil de un an și două luni, auzind pe un alt copil țipînd, dă a înțelege mamei sale, apucînd de haina sa la nivelul sînului, și cu gestul de a-l oferi copilului, că acelui copil îi este foame (B, p. 237). Dorința lui de a mînca este proiectată în afară, în altul, și încearcă să-l satisfacă pe acesta identificîndu-se cu mama sa. Un alt copil pedepsește păpușa pentru poznele de care s-a făcut vinovat el însuși; (D, p. 508), altul lovește guvernanta și declară că ea l-a lovit din răutate. Unii bolnavi, venind la doctor cu un însoțitor, sînt convinși că ei aduc la consultație pe persoana care îi însoțește; iluzia psihologică, comparată de Wallon cu aceea a navigatorului care vede malurile mării îndepărtîndu-se în timp ce vaporul se pune în mișcare; formula, banalizată pînă la sațietate, a pasagerului care exclamă în momentul pornirii trenului: „gara pleacă, trenul rămîne!"

Cazuri de introiecțiune: simulăm că o lovim pe bonă; copilul, plîngînd, caută protecția bonei. Copilul nefiind amenințat, caută protecția victimei.

Să asistăm la jocurile de-a ascunselea; vom vedea pe copii care vor avea impresia că se ascund prin închiderea ochilor; faptul de a nu vedea nu este diferențiat, cu localizarea deosebită, de faptul de a nu fi văzut. Unii copii, travestiți în scopul de a speria pe alții, se sperie ei înșiși; copilul, călare pe un băț, e și cal și călăreț în același timp; lovindu-și gleznele, el lovește în cal.

Numeroasele cazuri patologice, ca delirul de persecuție, delirurile de obiectivare a sentimentelor, convingerea bolnavilor că li se fură gîndurile, că ideile lor pot fi citite în mintea lor de către oricine etc., ne oferă aceleași caractere.

Multe conduite, socotite normale, au în fond același mecanism: conduita de „a face pe strutul“, tracurile de timiditate, în care ai conștiința ca toată lumea știe ce se petrece în sufletul tău și altele.

În geloziile copiilor și ale oamenilor maturi avem o trăire simultană, atît a aspectului contemplativ al situației, cît și a aspectului activ: simțim satisfacție prin identificare cu acel care ne răpește bunul și în același timp trăim suferința privațiunii. Sadismul și mazochismul se întemeiază pe această confuzie a punctelor de vedere, al celui activ cu al acelui care suferă acțiunea. Dar să ne gîndim la psihologia multor sinucigași care își plîng moartea înainte de a muri; prin moartea lor ei intenționează să pedepsească pe cineva, își reprezintă suferințele prietenilor ori ale familiei și plîng, compătimindu-se anticipat.

D-rul Vigouroux și D-rul Jaquelier, sub numele de contagiune mintală, au descris la adulți fenomene analoage celor arătate mai sus. În opera lui Malebranche („Recherche de la vérité“) este citat cazul unei fete care, văzînd o hemoragie la piciorul cuiva, a simțit la piciorul său o puternică durere în același punct și a trebuit să stea culcată. M-me de Sévigné scrie fiicei sale suferinde că „o doare pieptul fiicei sale“ (Vigouroux și Jaquelier, p. 41—43).

c) *Interpretarea lui H. Wallon.* Toate exemplele enumerate ar evidenția, după Wallon, un lucru: e vorba de fapte în legătură cu fenomenul conștiinței de sine. Vedem încă odată că a fi conștient de un fenomen și a fi conștient de sine (cu localizarea unui fapt în sine sau în afară de eu), sînt două procese deosebite.

Eul se desprinde încet din situația sincretică ce caracterizează o percepție primitivă. Corpul, ca și eul nostru psihic, face parte la început dintr-un tot indivizibil ce depășește realitatea corporală. Noi ne simțim o parte a unui tot a unei „situații indivize“, ce ne de-

pășește; treptat, din acest tot începem a desprinde unele impresii, raportîndu-le la exterior și opunîndu-le lor impresiile proprii, stările eului.

W a l l o n deosebește în dezvoltarea copilului trei stadii principale ale evoluției raporturilor sale afective sociale: primul stadiu, pînă la 6 luni, al mimetismului afectiv, al contagiunii afective; copilul simte odată cu alții, după cum și alții trăiesc în el fără nici o deosebire. Stadiul al doilea, de la 6 luni, al simpatiei: aceasta nu presupune, cum zice S c h e l e r, o distanță fenomenologică între eu și altul, ci reprezintă numai un început de diferențiere, un sentiment de diferență, păstrînd, totuși, o mare doză de confuzie între eu și altul. Ceea ce W a l l o n numește simpatie este la S c h e l e r încă contagiune, iar ceea ce S c h e l e r numește simpatie este, după W a l l o n, altruism. Numai altruismul presupune o distincție netă între eu și altul, o delimitare precisă și o consolidare a eului. Pînă la vîrsta de 3 ani am avea fluctuație între eu și altul: uneori sensibilitatea intero- și proprioceptivă se subordonează celei exteroceptive, alteori impresiile externe ascultă de cele interne.

„Omul începe a exista — spune W a l l o n, ca o imagine a divinității al cărei centru este pretutindeni și circumferința nicăieri. Numai după experiențe multiple el își circumscrie domeniul personalității sale și opune lumii exterioare." Intuiția autonomiei sale el nu o poate avea decît prin ridicarea sa deasupra spațiului, sub forma unei noțiuni totdeauna identice cu sine însăși. „Dacă, căzînd din această abstracție supremă, el se lasă cuprins de stările momentane ale sensibilității, conștiința se destinde în spațiu, aparține spațiului; distincția între eu și non-eu se șterge. Cu ea dispare obiectivitatea lucrurilor, adică reprezentarea universului, care se afirmă oferindu-se și opunîndu-se activității eului" (D, p. 516).

2. *Proiecție și introiecție*

Fenomenul scindării progresive a trăirii inițiale și indivize în eu-non-eu sau eu-altul este un proces intelectual de cunoștință. Pe lîngă distanța fenomenologică între subiectul cunoscător și obiect, ea mai implică și discernămînt care are ca rezultat despărțirea elementelor subiective de cele obiective; interpretarea cognitivă are efect dublu: obiectivarea prin proiectare în afară a elementelor considerate străine de noi și subiectivarea prin introiectarea caracterelor socotite proprietatea noastră. Începuturile acestei despărțiri sînt anevoioase și pline de erori. „În realitate — spune P. A n d r e i — toate fenomenele trăite de om sînt niște complexe în care subiecti-

vul și obiectul se amestecă laolaltă și numai analiza științifică le deosebește și le separă" (p. 212).

Termenii eu-altul sînt corelativi și se conturează treptat unul în funcție de celălalt. Reacția față de alții se interiorizează în conduita față de noi înșine: ne comportăm față de noi în același fel cum ne comportăm față de alții și viceversa, reacția față de propria noastră persoană se poate exterioriza sub forma unei reacții față de alții: ne comportăm față de alții ca și față de noi înșine (B a l d w i n J. M. p. 11—35).

Proiecția și introiecția sînt procese intelectuale, sînt fenomene de credință; confuziile, erorile, iluziile se explică prin identitatea de natură între introspecție și extrospecție, precum și prin influența sentimentului. Interpretată în felul acesta, teoria lui S c h e l e r, cu privire la identitatea între percepția de sine și percepția altora, ne pare exactă. Proiecția implică cunoștință și distanță fenomenologică între eu și obiect; chiar dacă are la bază o trăire afectivă, proiecția o depășește pe aceasta prin crearea unei relații; inteligența creează o distanță între subiect și obiect construind totodată, prin cunoștință, un pod peste prăpastia deschisă.

3. *Sentiment și cunoștință*

Termenii de simpatie proiectivă sau de empatie, în înțeles de sentiment proiectat în afară, implică două fapte eterogene; un fapt de trăire afectivă și indiviză și alt fapt, de relație, de gîndire, de credință; aceste două momente trebuie bine deosebite.

Sentimentele, în majoritatea lor, sînt trăiri timice, trăirea afectivă este expresia timică și sincretică a raportului între obiect și subiect, între altul și eu sau între eu și mine; în sentiment eu trăiesc valoarea obiectului pentru mine; înțelesul relațional, intelectual, este dublat de un înțeles timic și irelațional. Ceea ce trăim implicit într-un obiect, odată cu caracterele sale exteroceptive, este valoarea lui. Este oare această valoare de natură pur subiectivă? Ca trăire, ea este dincolo de subiectiv și obiectiv, dar devenind obiect al conștiinței noastre reflexive, ea se supune unui proces de disjuncțiune; ceea ce trăim ca plăcere sau durere depinde și de natura obiectelor, astfel constituite încît ne provoacă un sentiment sau altul. Iată de ce și calitățile afective, mai ales cele de plăcere și neplăcere, sînt aproape tot atît de ușor obiectivate ca și calitățile sensibile ale lucrurilor.

A vorbi despre obiect al empatiei sau al sentimentului este, în mod strict, aproape un nonsens, căci simpatia nu este proiectivă și

nici proiecția nu este simpatetică, deși aceste fenomene, în mod obișnuit, se întovărășesc într-un singur act de sinteză specifică. Sentimentul este o trăire a unei varietăți dinamice într-un sistem închis. Acest sistem este constituit sau din eu-mediu sau din complexul interior al tendințelor, în procesul lor de echilibrare internă. Numai printr-o violare a realității psihice și prin întrebuințare a limbajului intelectualist se poate vorbi despre obiectivitatea empatiei. Transcendența sentimentului sau a empatiei nu este de ordin cognitiv și teoretic, ci de ordin practic, pragmatic.

Obiectivitatea timică este mult mai mică în raport cu obiectivitatea aspectului senzoriomotor sau relațional; valoarea obiectului nu stă în raport cu acțiunea noastră, care trebuie oricînd să se modeleze după natura obiectului, ci în raport cu totalitatea psihică, variabilă de la un moment la altul, în raport cu tensiunea psihică, schimbătoare de la o clipă la alta, și cu configurația totală ce imprimă stării psihice parțiale înțelesul său, independent de excitațiile externe. Iată de ce înțelesul afectiv, cu toată nota lui de obiectivitate, va fi privit ca un înțeles subiectiv: factorul subiectiv este aici dominant.

Ceea ce trăim implicit în sentiment, în empatie, sînt valorile lumii materiale și psihice. Mediul fizic și biologic ni se prezintă astfel sub forma de valori biologice, iar mediul social, uman, sub forma de valori sociale.

Sentimentul și cunoștința ne apar, ca două fapte psihice ireductibile și eterogene; primul este o trăire timică indiviză, irelațională, al doilea este o relație neafectivă, cu distanță fenomenologică între termeni.

IV. CONCLUZII: CUNOAȘTEREA VALORII ȘI TRĂIREA EI; INTROSPECȚIE ȘI EXTROSPECȚIE

Sentimentul, ca obiect de cunoaștere, este supus acelorași metode de investigație, ca și celelalte fapte psihice. Cînd cunoștința psihologică este însoțită de orice alt sentiment, afară de acel intelectual, ea are toate șansele să capete o deformare subiectivă. Sentimentul în sine este o trăire a unei valori, ce prin natura ei conține ambele poluri extreme, unite într-un tot dinamic și indiviz. În felul acesta, cînd este vorba de relații sociale, sentimentul nu este numai o pură trăire de sine, ci și o trăire a unui altul.

Sentimentele altora și valorile pot fi cunoscute fără a fi trăite în noi sub o formă sau alta. Cunoașterea este o conduită specială

și cu cît este mai intens trăită, cu atît mai mult elimină din conștiință orice altă conduită. Trăirea unei valori are importanță fundamentală pentru conduita noastră; a trăi o valoare estetică este altceva decît a o gîndi și a o cunoaște; trăirea estetică este o conduită estetică, pe cînd cunoașterea, explicația sau analiza intelectuală a aceleiași opere este o conduită teoretică, științifică.

În mod obișnuit, se produc stări în care două conduite de natură diferită încearcă să se armonizeze într-o nouă sinteză. Acest lucru se produce, de pildă, în cazul cînd emoția estetică este însoțită de reflexie asupra formei, tehnicii întrebuințate. T u d o r V i a n u, a exprimat în mod admirabil această idee, vorbind despre „dublul sentiment al identității și eterogeniei". „Arta pare a fi, în adevăr, obiectul unei unificări afective și al unei distanțări cognitive". Există un contrast al atitudinilor „dintre care una tinde către identificare afectivă și cealaltă către menținerea distanței cognitive". (p. 117—119).

Aprecierea, judecata de valoare, este un compromis între amîndouă. Calitățile timice se simbolizează treptat în noțiuni și judecăți de valoare, obiectivîndu-se, socializîndu-se. Trăirea de valoare devine obiect al unei judecăți, al unei cunoștințe. Valoarea nu mai este privită în raport cu un singur individ, ci în raport cu o structură socială, cu un complex de relații, norme și valori. Valoarea egocentrică se transformă în una sociocentrică. Definiția înțelesului la S p r a n g e r, ca rezultînd din raportarea acțiunii la un complex sau o structură de valoare, este o definiție a unui înțeles timic abstract, intelectual.

Poți face estetică științifică fără să fi trăit vreodată emoția estetică sau fără să fi creat opere de artă; sînt posibile emoții estetice profunde fără cunoașterea tehnicii artistice; nu poate fi, însă, un bun critic de artă fără sensibilitate și cultură estetică. A trăi o valoare este altceva decît a o explica și altceva decît a o aprecia în forma unei judecăți de valoare. Noi putem face știința valorilor estetice, morale, religioase etc., fără să fi trăit aceste valori, dar nu putem săvîrși niciodată acțiuni morale, acte religioase sau opere de artă fără să fi trăit sentimente morale, religioase sau estetice. Atitudinea teoretică, științifică, implică, drept condiție necesară, sentiment intelectual; ea se poate îndrepta asupra tuturor valorilor umane sociale sau individuale. Orice valoare poate fi gîndită, cunoscută, explicată, fără participarea sentimentului și fără introspecție; nici o conduită, însă, nu este posibilă fără sentiment, fără trăire a unei valori. Cunoașterea eului străin este întovărășită de trăirea unei valori cognitive; a trăi pe altul este a te afla cu el într-un raport dinamic și afectiv, pe planul unei conduite practice. A avea

simpatie față de cineva înseamnă a-l simți ca o valoare estetică etc. Dacă, în înțelegerea naturii anorganice, biologice și psihice, transpunerea afectivă aduce cu sine o personificare sau o antropomorfizare poetică, trăirea simpatetică devine indispensabilă, o necesitate imperioasă, cînd este vorba de pregătirea acțiunii noastre în mediul psihic. Pentru a lucra și a modifica natura fizică n-avem nevoie de a-i atribui o subiectivitate: cînd, însă, acțiunea noastră este îndreptată spre lumea psihică, se cere o proiectare în afară a ființei noastre morale, o trăire adîncă și solidară prin care ieșim din cadrele egoismului nostru îngust, realizînd astfel o transcendență practică și morală. Dar pentru a ne ridica deasupra unei stări de contagiune afectivă pură noi trebuie să păstrăm distanța fenomenologică, necesară unei acțiuni eficace. Natura și condițiile unui asemenea act constituie, însă, o altă problemă, deosebită de aceea tratată aici.

Dispariția sentimentului atrage după sine desființarea lumii valorilor, căci lumea o creăm prin conduita noastră, iar sensul conduitei rezidă în sensul timic al sentimentului. Aceasta nu înseamnă că valoarea este cunoscută prin sentiment, ci înseamnă că valoarea constă într-o trăire afectivă, iar sentimentul este o trăire a unei valori. Valoarea este trăită în sentiment, dar cunoscută numai prin inteligență. O acțiune izvorăște din sentiment, din trăire a unei valori și niciodată dintr-o stare pură de cunoștință. Gîndirea, fiind și ea o conduită, este îndemnată și susținută de sentiment.

Valorile nu se alterează oare devenind obiecte de cunoaștere? Devenind valori științifice, ele își schimbă înțelesul lor timic pentru subiectul cercetător; devenind, însă, obiecte de cunoaștere, ele se transpun de pe planul trăirii pe planul intelectual, de cunoaștere. Imaginea unui obiect material nu este o copie, reproducere sau dedublare, ci o schemă simbolică a acestuia; tot astfel cunoașterea unei opere de artă nu este decît un simbol, o relație; o valoare-trăire s-a transformat în valoare obiect de cunoaștere. Simbolul intelectual nu-și pierde rolul său de simbol, adică de semn al unei valori, al unei trăiri; de aceea, alterarea valorii nu-i decît aparentă atîta timp cît cunoștința se supune unui efort continuu de a se plia, de a se modela, cît mai mult și mai fidel, după natura valorii, după specificul trăirii acesteia.

Trăirea valorii poate deveni utilă numai ca mijloc auxiliar în cunoașterea valorilor obiective, ca mostră proprie a trăirilor altora, ca exemplar individual și propriu al unei valori obiective și comune unui grup social; asupra acestui model propriu, însă, trebuie să se efectueze același travaliu științific, ca și asupra manifestărilor exterioare ale valorilor sociale. Numai în felul acesta trăirea ne poate

ajuta, fără a fi, însă, indispensabilă, în procesul de cunoaştere a eului străin şi a valorilor exterioare de sufletul nostru. Aceasta nu înseamnă că realitatea psihologică sau valoarea s-ar degrada pînă la nivelul unui obiect fizic, metodele spiritului reducîndu-se, în felul acesta, la metodele naturii fizice; ierarhia treptelor de evoluție și a naturii fenomenelor rămîne intactă, păstrînd, totodată, imperativul obiectivității permanente, realizate numai prin cunoaştere intelectuală.

Trăirea este altceva decît introspecția; *Dilthey* a arătat foarte bine că trăirea încă nu este înțelegere. Se poate spune cu drept cuvînt despre conştiința de sine că ea este „aspectul obiectiv al vieții noastre psihice". (M. R a l e a, p. 257); ea nu este decît reflexie, cunoștință, credință îndreptată spre propriile noastre conținuturi sufletești. În felul acesta introspecția nu diferă în natura ei de observația psihologică externă, de relația socială interindividuală (v. G u i l l a u m e, P., C l a p a r è d e, E., şi C h a s t a i n g, M.).

Am văzut că, în mod obişnuit, în cunoaşterea psihologică empirică, introspecția fuzionează în mod intim cu extrospecția, credința despre eu participă la credința despre altul; așa se explică deformările și imperfecțiile cunoaşterii altora; de aceea cunoaşterea psihologică tinde, în măsura posibilă, să depășească introspecția, s-o ocolească, prin metode obiective care exclud reacțiile noastre față de propria noastră persoană.

Prin trăire ni se oferă izvoare de fapte psihice proprii, modele de fenomene sufletești originale, iar prin introspecţie obținem modele de interpretare individuală. Cele dintîi, însă, trebuie prelucrate, ca și materialul psihic străin, iar introspecția, spre a deveni obiectivă, spre a dobîndi o mai mare validitate, trebuie confruntată cu observația externă şi socială.

Se înțelege ușor de ce individul nu este o monadă izolată, iar lumea din afară o proiecție fictivă sau un miraj solipsist: raporturile interindividuale se interiorizează; adultul normal este constrîns de către societate prin intermediul „conştiinţei morale"; barierele externe devin cu timpul interne; pedepsele și rezistențele sociale se transformă în inhibiții morale și „mustrări de conştiință"; conflictele sociale devin conflicte ale conştiinţei individuale. Astfel, societatea devine prezentă în noi, iar introspecția reprezintă posibilitatea de înțelegere a eului străin. Prezența pentru mine a unei persoane se deplasează de pe planul motor și extern pe un plan mintal și intern. Din „cîmpul" dinamic primitiv, în care reacțiile interindividuale formau un tot indisolubil, se dezvoltă și se diferențiază comportări delicate și complicate: conștiința de comportare proprie față de mine însumi sau față de altul, conştiința de comportarea altuia

față de mine, față de sine sau față de conduita (părerea, aprecierea, ideea) mea față de mine (sau față de altul) etc. (v. Stoltenberg, Lorenz; A., B, și C).

Se explică iluziile empatiei: conduita mea față de mine însumi se confundă ușor cu conduita altuia față de sine (sau față de mine, sau față de altul); tristețea mea o văd nu numai pe fețele altora, dar și în natura neînsuflețită.

Observația externă se explică mai ușor în domeniul acelor fapte sufletești ce se desfășoară mai mult pe planul de activitate motorie sau mintală; în ceea ce privește, însă, sentimentul, metodele obiective încă nu au pătruns prea departe tocmai prin faptul că între trăire, pe de o parte, și interpretare sau exteriorizare, pe de altă parte, există o distanță apreciabilă și un spațiu pluridimensional de căi de interpretare. Iată de ce analiza sentimentelor mai păstrează încă ceva din arta moraliștilor de la altă dată. Văd o persoană dînd ajutor unui cerșetor; care este sentimentul ce stă la baza acestui act? Vanitate, egoism, caritate, superstiție, milă, religiozitate? Cel mai ușor ne-ar putea spune persoana însăși care a întins săracului moneda; dar cine ne poate asigura că ea nu se înșeală asupra propriilor sale sentimente? Pentru a fi cunoscută, trăirea ei trebuie să devină obiect de reflexie și de investigație științifică, singura în stare să ne-o traducă în mod adecvat în scheme și abstracțiuni mintale.

Psihologia obiectivă de astăzi nu înlătură introspecția, ci o consideră pe aceasta ca o conduită. Concluzia la care ajungem nu este de îndepărtare a introspecției în întregimea ei, și deci de neglijare a autoobservației. Datele introspective ale altora devin material de interpretare și de observație externă în același fel ca și orice conduită externă, iar înțelegerea acestor date nu necesită din partea psihologului însuși nici un act de judecată analogică și introspectivă. A scădea valoarea autointrospecției în cunoașterea psihicului altora nu înseamnă a deprecia eterointrospecția sistematică și metodică. Metoda introspecției experimentale a școlii din Paris și a școlii din Würzburg își păstrează drepturile ei cîștigate.

Sub raportul întinderii, introspecția reprezintă, față de metoda extrospectivă și experimentală, ceea ce experiența sau o interpretare singulară este față de o interpretare socială și multilaterală; sub aspectul calitativ, raportul între ele este ceea ce pentru științele fizice ar fi examinarea gradului de temperatură cu mîna față de măsurarea cu termometrul. Introspecția poate să fie justă, dar este mai puțin sigură; ea poate să fie precisă, dar nu este demonstrabilă; ea este utilă, rămînînd, totuși, individuală.

CARACTERELE AFECTIVITĂȚII*

Chestiuni preliminare. 1. Terminologia. 2. Problema caracterelor afective în lumina psihologiei contemporane. Sentimentele A. Caracterele diferențiale ale sentimentelor față de ale altor categorii de fenomene psihice 1. Înțelesul timic. 2. Subiectivitatea. 3. Sincretism și obscuritate. 4. Totalitatea. 5. Iradiația 6. Actualitatea 7. Tensiunea 8. Instabilitatea. 9. Ritmul B. Variabilitatea sentimentelor a) Dimensiunile formale b) Determinantele calitative ale cîmpului afectiv. 1. Polaritatea 2. Interioritatea 3. Înălțimea sau nivelul. Emoțiile. Concluzii.

CHESTIUNI PRELIMINARE

1. *Terminologia.* „Psihologia vieții afective este încă atît de înapoiată, atît de haotică, cu o diversitate atît de mare de păreri și teorii, că o terminologie general acceptată încă nu ne este accesibilă". Aceste vorbe le scrie W. M c D o u g a l l în anul 1937 (C, p. 233).

În adevăr, dacă în celelalte domenii ale psihologiei terminologia este uniformă, în domeniul afectivității aproape fiecare autor întrebuințează o terminologie proprie și de aceea, la examinarea părerilor unui psiholog, este nevoie de cunoscut mai întîi lexiconul psihologic al autorului. Încurcătura este și mai mare datorită numeroaselor categorii de sentimente.

Iată un exemplu dintr-un tratat mai nou asupra afectivității: Ruckmick stabilește următoarele categorii afective: 1) afecțiunea sau sentiment simplu (simple feeling), 2) sentiment senzitiv (sense-feeling), 3) emoție, 4) dispoziție (mood), 5) pasiune, 6) sentiment (sentiment) și 7) afect. (p. 54—56). Dificultatea începe cu definirea aces-

* „Analele de Psihologie", vol. IV, 1937.

tor categorii. Ruckmick întrebuințează termenul de emoție pentru stări numite obișnuit sentimente, iar procesele denumite de către alții emoții (ex. furia) el le numește pasiuni.

Termenul de *afect* noi îl aplicăm la acele stări psihice care nu sînt nici cognitive, nici conative. Cuvîntul de afect se aplică deopotrivă tuturor trăirilor ca ambiția, spaima, avariția, iubirea, plăcerea, melancolia.

Sentimente numim nu numai trăirile afective superioare (ca sentiment religios, estetic și altele) sau, după terminologia lui *Mc Dougall,* numai dispozițiile ce gravitează în jurul unui obiect sau în jurul unei idei, dar și *stări,* ca plăcerea, neplăcerea ori regretul; termenul de sentiment se aplică nu numai la dispoziții cîștigate — cum crede *Mc Dougall* — dar și la cele native. Sentimentul îl socotim ca o trăire afectivă fundamentală din care pot deriva — în anumite condiții — *pasiunile,* organizări afective statornice și tiranice, *dispozițiile,* stări afective difuze și slabe, și, în sfîrșit, *emoțiile,* stări de dezorganizare psihică, însoțite de reacții interne (tonicoviscerale și glandulare) și automate.

2. Problema caracterelor afective în lumina psihologiei contemporane.

a) *Categorii de afecte.* În secolul al XIX-lea afectivitatea reprezenta cel mai sărac domeniu al vieții sufletești. Plăcerea și neplăcerea erau singurele calități afective fundamentale, cei doi poli opuși ai dimensiunii afective. Cea mai răspîndită concepție era aceea *dualistă,* după care plăcerea și neplăcerea ar constitui întreaga clasă de sentimente și de calități afective; toată variația aparentă a vieții afective s-ar datora numai combinării acestor două calități cu conținuturile intelectuale sau cu senzațiile organice. Acest *dualism radical* a avut — și are încă — reprezentanți de seamă ca *Külpe, Lehmann, Berger, Thalbitzer, Ebbinghaus, Ed. v. Hartmann, Jold, Orth, Titchener, Witasek, Höfler, Wohlgemuth, Vreschner, Höffding, E. Becher* și *Lindworsky.*

Fie că era vorba de o plăcere alimentară, fie de una artistică, natura plăcerii era considerată ca fiind aceeași. Durerea fizică ar fi identică cu o durere morală. A trata despre caracterele afectivității, însemna a descrie aceste două fapte psihice; întrucît sentimentele erau privite ca „elemente“, analiza se putea face aproape independent de alte conținuturi sau procese psihice.

Sărăcia afectivității din psihologia veche se explică prin faptul că acest domeniu era tratat mai ales din punct de vedere moral; psihologia sentimentului aparținea moraliștilor; or, binele și răul sînt două categorii morale fundamentale și plăcerea-neplăcerea reprezentau corespondentele lor psihologice (v. K a n t o r, p. 443).

Concepția dualistă are o variantă mai atenuată după care plăcerea și durerea se înfățișează ca două *direcții* opuse; plăcerea sau neplăcerea nu reprezintă denumiri de realități concrete, ci abstracții sau nume colective, nume de spețe sau de genuri ce cuprind înlăuntrul lor o serie numeroasă de sentimente individuale și concrete sau o sumă de calități afective specifice. Concepțiile lui Ziehen și Stumpf susțin acest punct de vedere.

O complicație mai mare în psihologia afectivității este adusă de către atitudinile *pluraliste*. Una din cele mai celebre este teoria tridimensională a lui Wundt. Concepția lui Th. Lipps și, mai nouă, a lui Helga Eng are multe note de asemănare cu teoria lui Wundt. Influența acestei concepții este încă considerabilă în Germania (v. Krueger; E., p. 7).

În fine, în timpurile noastre se face deosebirea nu numai între plăcere și durere, pe de o parte, agreabil și dezagreabil, pe de altă parte, dar între ambele aceste perechi de sentimente și sentimentele speciale, apoi între acestea din urmă și emoții. Afectivității i s-a recunoscut o mare bogăție calitativă.

Domeniul afectivității lărgindu-se, încercarea de a determina proprietățile afective a devenit și mai dificilă; notele ce se potrivesc foarte bine pentru o anumită categorie de afecte nu se pot aplica unei alte clase. Încercarea lui Külpe de a fixa însușirile sentimentelor era foarte clară și reușită pentru psihologia din anul 1910, cînd sentimentele de plăcere și neplăcere se prezentau ca o clasă unică de stări afective; astăzi aceste criterii sînt insuficiente din cauza transformării mari suferite de noțiunea de afectivitate.

b) *Orientarea biologică.* Orientarea biologică a psihologiei, privind organismul ca o unitate vitală, iar comportarea ca o funcție a trebuințelor și a mediului, scoate în lumină alte forțe, mai adînci, fără de care nu se poate înțelege afectivitatea. Afectele nu se pot înțelege decît în cadrul instinctelor, al tendințelor. Care este raportul dintre instinct și emoție, dintre tendință și sentiment?

Dacă sentimentul nu este decît aspect intern și conștient al tendinței sau al instinctului, atunci proprietățile sentimentelor sînt proprietăți ale instinctului; dacă starea afectivă rezultă din inhibiția sau din eșecul instinctului, sentimentul și emoția vor fi opuse aspectului conativ al vieții sufletești; dacă ele sînt identice, atunci nu se mai poate vorbi de sentimente, ci numai despre tendințe afective, afectivitatea contopindu-se cu activitatea.

Așa se explică de ce, în tratatele noi, domeniul afectivității se studiază totdeauna alături și inseparabil de acel al dispozițiilor conative.

Oricare ar fi raportul dintre sentiment și tendință sau dintre emoție și instinct, este incontestabil că afectul constituie o realitate inseparabilă de ceea ce se numește tendință sau instinct. Aceasta înseamnă că este foarte greu să tratezi despre însușirile afectivității ca proprietăți ale unei realități de sine stătătoare. Dacă sentimentul nu este decît un semn al tendinței, este mai logic să vorbești despre proprietățile tendinței decît ale sentimentului.

Raportul dintre tendință și afect încă nu este elucidat și majoritatea autorilor admite împărțirea sentimentelor în dinamice și statice, în afecte ce se pot numi *sentimente-tendințe* și afecte cărora le lipsește însușirea de propulsiune și numite *sentimente-stări*.

Mc Dougall atrăsese mai demult atenția asupra acestei distincții. Se cunoaște împărțirea lui în emoții propriu-zise (primare sau secundare), corespunzătoare instinctelor, și emoții derivate. Cele dintîi sînt aspecte interne ale instinctului și de aceea au o intenționalitate, o orientare dinamică, acele din categoria a doua sînt *stări* ale afectivității, ale impulsului, ale dorinței și se desfac în două clase, prospective și retrospective. Sentimentul este emoție sau un complex de emoții organizate și centralizate în jurul ideii unui obiect. În studiul său recent asupra organizării afective, Mc Dougall revine asupra acestei distincții precizînd poziția sa față de Shand care nu face deosebirea între emoție propriu-zisă și emoții derivate (C, p. 316—338). Ideea nu este nouă; o găsim la Herbart și la mulți alți psihologi francezi și germani. După Mc Dougall și alții, iubirea, de pildă, ar fi un sentiment, iar regretul, gelozia sau speranța ar fi stări derivate din acest sentiment. Se poate obiecta, însă, că sentimentul de iubire nu poate fi trăit decît în stări ca nesatisfacția, neliniștea, regretul, speranța, teama, gelozia etc. Impulsul s-ar traduce numai *în* această gamă de sentimente, așa-zise derivate și noi devenim conștienți de iubirea noastră numai *prin* aceste stări variate. „Literalmente este exact că orice afect este un afect derivat", spune Bartlett.

c) *Atitudinea dinamică și totalitară.* Este clar că, prin introducerea noțiunii de tendință, psihologia afectivității s-a modificat nu numai în suprafață, lărgindu-și cîmpul categoriilor afective, dar și în adîncime. Prin adîncirea vieții afective limitele dintre afectiv și conativ devin mai puțin marcante. Afectivitatea pierde contururile sale nete de altădată și este greu de precizat punctul unde începe și unde sfîrșește afectivitatea. Delimitarea, de altfel, devine grea din pricină că problemele se pun altfel și privirea de ansamblu asupra psihicului a suferit schimbări importante.

Mc Dougall revine asupra definiției sale anterioare a noțiunii de afectiv, făcînd o modificare pe care o socotim importantă. În

scrierile sale mai vechi el izolase conativul de afectiv (afectivul ar fi nucleul instinctului; emoția e latura internă și conștientă a faptului conativ). În noul său studiu (și în ultima ediție a psihologiei sale sociale), el contopește sentimentul, (în sens de „feeling") și conațiunea într-o singură clasă a afectelor (A, p. 495—504; C, p. 233). Faptul devine explicabil dacă ne gîndim că multe dintre afecte au caracterul de *tendință*. Afectivitatea se impune ca o realitate dinamică, ea este o forță psihică.

Noțiunea de tendință, totuși, tinde să ia locul „ideii" de altădată, adică, substanțializată fiind, este erijată în element dinamic, de sine stătător și explicativ, al conduitei organismului. Asemenea substanțializare și atomizare ne poate duce din nou la verbalism și artificialitate (v. Blondel, B, p. 383). Cuvîntul „instinct" (sau „instinctiv"), devine tabu în psihologie, este izgonit din multe tratate și unii psihologi prevestesc că în curînd acest termen va dispărea din psihologie. Emoția este tratată de diverși specialiști ca o creație mitologică, avînd același raport cu realitatea ca și un demon sau o entelehie.

Curentul psihologiei structuraliste, a formei, impune un sistem în care granițele între fenomenele cognitive, afective și conative sînt și mai puțin observabile. Această psihologie nu are nevoie de subdiviziunile clasice. Stimulul și reacția alcătuiesc un *tot* dinamic și funcțional în care părțile se subordonează întregului sau se condiționează reciproc. Curentul energetic de la periferie spre centru și îndărăt nu ne oferă posibilitatea de a preciza punctul unde ar începe o funcție psihică sau ar înceta alta. Dinamismul psihologiei structuraliste nu pulverizează psihicul în unități energetice cu proprietăți de a provoca modificări unele asupra altora; acest dinamism ni se înfățișează într-o serie de circuite închise, cicluri care cuprind nu numai organismul întreg, dar și situația; ele formează sisteme dinamice organism-mediu, unitate funcțională și dinamică ce nu se poate disocia decît abstract.

Cum se mai poate vorbi, în cazul acesta, despre afectivitate și despre proprietățile acesteia! Problema însăși a descrierii afectivității devine perimată. Prin reducerea tuturor faptelor psihice la organizări structurale, diferențele, ce păreau atît de evidente, dintre afectivitate și inteligență, încep a se șterge.

Noile curente psihologice, modificînd profund înțelegerea afectivității, nu pot și nici nu tind a o elimina. Psihologia formei, înlocuind tendința, sentimentul și ideea prin formă, introduce noțiunea de *sistem* dinamic și de *forță* psihică.

Organismul este departe de a reprezenta o unitate statică și mecanică; el este o realitate dinamică unitară, un „cîmp" cu forțe în

proces de echilibru, de condiționare reciprocă, de ciocnire sau de favorizare. Între sistemele psihice ale unui organism superior și diferențiat există o solidaritate de așa natură încît o mică schimbare a unui sistem atrage în cîmpul de forțe psihice o direcție de echilibrare sau de compensare a modificării suferite.

Sentimentele și emoțiile nu ne mai apar ca traduceri în conștiință ale unor entități numite tendințe sau instincte, ci ca expresii ale unor forțe de echilibrare într-un cîmp psihic. Frica sau mînia nu se mai pot interpreta (cum o face *Mc Dougall*) ca aspecte centrale ale unor instincte. Orice impuls sau forță, prin care organismul încearcă de a-și restabili echilibrul, poate lua forma de teamă, de iritație sau de alt sentiment ori emoție. Cînd situația are înțelesul de distructivă pentru organism, acesta poate reacționa fie prin evitarea situației (fuga), fie prin îndepărtarea și distrugerea stimulului (lupta). Se poate întîmpla, însă, ca acestei orientări negative (fuga), să i se opună o barieră: conștiința neputinței de a lichida situația. Tensiunea atunci sporește, luînd forma de teamă sau frică. Cînd bariera se opune sensului pozitiv de îndepărtare a stimulentului (distrugerea), tensiunea psihică ia forma de iritație sau de mînie. Fuga și agresiunea ni se prezintă, deci, ca două forme opuse ale unei forțe de a evita o situație primejdioasă sau, mai just, două sensuri de orientare a organismului spre un echilibru de calm, de securitate. Acest echilibru final se poate realiza prin două mijloace. Reacția privilegiată este în funcție atît de structura organismului, cît și de structura situației sau, după terminologia lui *Lewin*, în funcție de *topologia cîmpului*. Din cauza blocajului forțelor inițiale, din pricina opririi căilor de actualizare externă, tensiunea afectivă poate ajunge pînă la punctul unde începe lichidarea prin desființarea *psihică* a situației și revărsarea energiilor în reacții organice și mișcări dezordonate, lipsite de finalitate, de intenționalitate.

Tendințele sau instinctele sînt moduri de comportare ale organismului în anumite situații. Aceste comportări sînt în funcție, pe de o parte, de înțelegerea situației, iar, pe de altă parte, de configurația internă a organismului. În psihologia contemporană nu există tendințe sau instincte, ci *variații ale sistemelor psihice în funcție de anumiți factori* (v. Lewin; B, p. 24—25).

Iată de ce în cursul expunerii, noi vom întrebuința adesea, în locul termenului de afect sau sentiment, termenii de „cîmp afectiv". Această expresie o găsim mult mai adecvată realității afective care ni se prezintă totdeauna ca o tensiune globală și difuză, ca un produs al interacțiunii sau al conflictului dintre forțe. Tendințele sau instinctele le vom privi ca *sensuri preferențiale de efectuare a echilibrului dintr-un cîmp psihic.*

d) *Atitudinea personalistă și psihologia diferențială.* Problema caracterelor afectivității se mai complică și din cauza unei deplasări a interesului psihologic spre adîncurile vieții psihice, spre nucleul personal al individului. Afectul nu se mai prezintă ca o realitate psihică uniformă pentru toți indivizii; sentimentul devine expresia personalității și nuanțele lui devin personale, intraductibile și incomparabile. Ar fi, deci, mai normal să se vorbească despre *sentimente ale cuiva* decît despre *sentiment;* mai curînd putem înțelege *tipuri* de reacții afective decît o *afectivitate* în genere.

S-ar putea spune că psihologia contemporană a dizolvat categoria afectivității în alte categorii, mai comprehensive, mai concrete și mai susceptibile de individualizare. Din aceste categorii menționăm pe acelea de persoană, temperament și caracter.

Ar fi mai de actualitate să tratăm despre notele temperamentale sau despre diferitele feluri de temperamente; ar fi, poate, mai modern să discutăm despre tipuri de caracter. Structura unui caracter se întemeiază pe complexe și structuri de sentimente.

Nu trebuie, totuși, să exagerăm. Necesitatea unei psihologii generale n-a dispărut încă și pare că tendința de desființare a categoriei afective este un exces de zel al modernismului. Esențial este să nu uităm că notele generale ale unei varietăți de stări afective iau forme concrete diverse la diferite persoane. Păstrînd această rezervă putem descrie realitatea afectivă fără a face numaidecît psihologia temperamentului sau a caracterului. Descrierea noastră va deveni, din această pricină, mai abstractă, mai lipsită de viață, fără a cădea, totuși, în artificialitate și schematism arbitrar.

e) *Consistența categoriei afective.* Omul viitorului, după P i e r r e J a n e t, este un om fără afectivitate. După unii americani, afectivitate sau emoție nu există nici la omul de astăzi. Tot ce este confuz și inanalizabil este aruncat în clasa sentimentelor. Afectivitatea a devenit un azil pentru toate fenomenele psihice fără adăpost (P f ä n d e r). Pe chestiunea înțelesului emoției se fac și glume: deosebirea emoției de celelalte categorii psihice este de aceeași natură ca și deosebirea dintre balenă și pești. Prima deosebire ar fi că balena este mult mai mare decît peștii, a doua este că balena nu este pește. Azil, „bonă la toate", balenă, iată o serie de imagini și comparații puțin măgulitoare la adresa afectelor! Ele n-ar cuprinde nimic ce nu s-ar putea reduce la alte „scheme" reacționale.

Categoria afectivă ne apare într-o lumină cu totul diferită de aceea cu care eram obișnuiți. Este posibil chiar ca ea să dispară cu timpul din vocabularul psihologic. Cuvîntul emoție începe să fie scris în ghilimele și să fie tratat cu același dispreț ca și instinctul. Emoția, realitate palpabilă, concretă și vie, apare pentru unii psi-

hologi ca o construcție arbitrară și artificială, ca o creație mitologică! După *Dunlap,* nu există decît complexe de n elemente; variația unor elemente atrage modificarea totului; pare că nici unuia din aceste elemente nu i s-ar potrivi numele de emoție. Aceasta ar trebui izgonită din psihologie, odată cu instinctul.

Într-o asemenea perioadă critică a psihologiei afectivității, încercarea de a trata despre caractere ale afectivității devine de-a dreptul temerară. Enumerarea însușirilor specifice sentimentelor este și ea îndrăzneață, căci presupune dezlegată problema afectivă. Noi vom încerca, totuși, să menținem categoria afectivității, analizîndu-i proprietățile prin prisma noilor achiziții ale psihologiei. Lucrul nu este ușor: termenii vechi ne vin cu un halo format din teoriile ce i-au întrebuințat.

Chiar dacă uneori nu putem afirma cu certitudine că o anumită însușire aparține *numai* sentimentelor, ne mulțumim deocamdată cu constatarea că acea însușire aparține *și* sentimentelor. Poate că descrierea făcută de noi afectivității va cuprinde și realități neafective ce se vor disocia cîndva din marea (și încă nedefinita) grupă a afectivității, după cum balena a fost desprinsă din clasa peștilor. Riscurile indicate nu ne pot opri, însă, de la cercetarea mai îndeaproape a acelor *aspecte* de reacții, comportări, procese, unități structurale, a căror trăire o numim sentiment, emoție sau, în genere, afect.

Obiectul analizei noastre este o realitate parțială și abstractă; vom păstra, însă, legătura acestei realități cu structura întregului concret. Descrierea va fi, poate, în mare parte, statică, dar ne vom sili să nu pierdem din vedere că staticul, în cazul nostru, nu este decît un instantaneu al unui curent dinamic. Tratăm un subiect de psihologie generală, dar fără a uita de existența diferențelor personale.

SENTIMENTELE

A. Caracterele diferențiale ale sentimentelor față de ale altor categorii de fenomene psihice.

1. Înțelesul timic

Prima notă comună tuturor sentimentelor și diferențială față de aspectul perceptivo — sau ideo-motor, este însușirea numită de S c h e l e r, „timeică" (A, p. 94). Sentimentele, spre deosebire de

structurile intelectuale sau motorii posedă un înțeles *timic*. Orice formă obiectivă este legată de interesele biologice ale organismului. Explicația, atît a declanșării unei reacții cît și a direcției acesteia, se află numai în instabilitatea echilibrului exprimat prin tensiune afectivă.

Legătura funcțională dintre organism și mediu o constituie interesele biologice ale organismului; obiectul există pentru organism numai întrucît prezintă pentru acesta o valoare biologică de conservare sau de perpetuare; el nu poate fi degajat din această legătură trăită și funcțională, chiar dacă situațiile perceptive se reliefează suficient de distinct pe fondul obscur al afectivității. *Obiectul* apare numai odată cu schema mintală, odată cu structura intelectuală în care se poate încadra. Sub influența societății, a noilor conduite, ca aceea intelectuală și a limbajului, solidaritatea funcțională și trăită, între organism și mediu, începe să se scindeze și obiectul poate fi privit de către subiect la o distanță și ca ceva străin; lumea externă este interpretată și înțeleasă prin intermediul lumii mintale. Situația trăită și indiviză „organism-mediu", se polarizează în semnificația mintală a două realități distante și străine, subiect-obiect, eu-noneu. Situației indivize și schimbătoare „organism-mediu", începe să i se suprapună structuri stabile, înțelesul subiectiv și timic se subordonează cu încetul înțelesului relațional, schematic, simbolic, intelectual. Sub influența acestor forme permanente viața afectivă suferă o modificare în sensul diferențierii, obiectivării, stabilizării și al expansiunii.

Părerea că sentimentul ar avea un înțeles, de natură deosebită decît înțelesul logic, intelectual, nu este o părere nouă. Leibniz încă susținea că sentimentul este o cunoștință confuză, iar intelectualiștii de mai tîrziu atribuie sentimentului rolul de cunoaștere fie a bunei ori relei funcționări a organismului, fie a raportului de antagonism ori de armonie între idei. Dacă am traduce cuvîntul de „cunoaștere" prin „trăire", iar buna sau reaua stare a organismului am înțelege-o în genere ca o traducere în conștiința individuală a raporturilor de potrivire sau de nepotrivire între organism și mediu, atunci am fi aproape de concepția sentimentului ca înțeles.

Aspectul subiectiv și cel obiectiv al conștiinței se pot traduce ca două fețe ale unei stări conștiente; aspect timic și unul intelectual. Calitățile de valoare ale lumii externe subzistă pe lîngă formele intelectuale; înțelesul subiectiv însoțește în mod constant proprietățile obiective ale lucrurilor (v. Grossart B., p. 5 și 15—16). Drever deosebește înțelesul primar (primary meaning) care este *afectiv* de înțelesul secundar (secondary meaning, significance), de natură cognitivă. Pentru Wreschhher sentimentul este o „valorizare

(Bewertung) de către eul momentului“, iar Claparède afirmă că „sentimentul se prezintă ca un *înțeles subiectiv* de valoare“. Nesocotirea înțelesului timic al realității poate avea uneori și repercusiuni sociale importante. Așa, de pildă, reforma noastră a calendarului a pus în evidență că înțelesul de sărbătoare nu este o structură științifică și astronomică, ci prin excelență o trăire de valoare ce se leagă de structura obiectivă a timpului fără a i se subordona. Succesiunea zilelor pentru țăranul nostru este o succesiune de valori ce nu se poate modifica decît odată cu transformarea structurii adînci, afective. Dacă pentru omul de știință numele zilei este o abstracțiune, o convenție, un simbol, iar ziua e un „fenomen natural“, pentru masă numele este *fiziognomic* și are o rezonanță afectivă specifică și *constitutivă* zilei trăite. Ceea ce poate fi disociat și privit aparte de către intelect, n-are nici un înțeles pentru afectivitate.

Realitatea ni se prezintă ca o ierarhie de valori sau ca un cîmp de forțe din care unele sînt atractive, iar altele respingătoare. La aceeași „formă“, animalul poate reacționa ca la „hrană“, „primejdie“, sau „obiect de satisfacție sexuală“. Înțelesul de partener al actului sexual se transformă, la unele spețe de paianjeni, după consumarea actului, în înțeles de „obiect alimentar“. Același obiect poate dobîndi la un pește, în anumite condiții spațiale și temporale, fie înțelesul de „hrană“, fie acel de „dușman“. O persoană, o situație, un act se îndrumează spre o valoare dominantă prin intermediul raporturilor de natură intelectuală (relații spațiale, temporale, de cauzalitate etc.). Întîlnim fenomenul descris în psihologie sub numele de transfer afectiv.

Într-o conștiință dezvoltată, ce se află la nivelul activității relaționale, înțelesul timic constituie un acompaniament surd, un halo, o atmosferă sau o ambianță în care se scaldă impresiile individualizate ale schematismului intelectual; înțelesul timic, cu alte cuvinte, are un caracter *subconștient*.

Înțelesul timic poate fi întrezărit în stări apropiate de stadiul primitiv și dezbrăcate de haina lor intelectuală obișnuită, cum găsim în vis, în acțiuni întrerupte, în procese de creație artistică sau în vagi și difuze orientări instinctive.

Sub acest raport sentimentul poate fi considerat ca o conștiință primitivă, confuză, instinctivă sau intuitivă. Organismul formează împreună cu stimulii un sistem închis, ale cărui părți sînt corelate complementare, angrenate mai mult sau mai puțin unele în altele. Acest angrenaj cuprinde și funcțiile fiziologice. „Plămînii unui patruped, bronchiile unui pește sînt, într-un fel, cunoștințe ale mediului în care animalul trebuie să respire; picioarele, aripioarele de

înot, aripile sînt cunoştinţe ale mediului în care au a se mişca diferitele fiinţe" (P a u l h a n).

Structura fiziologică, funcţiile unui organism, instinctele acestuia se leagă de mediu cu fire invizibile numite „adaptare" şi numai printr-o izolare brutală sau tăiere a acestor fire de legătură putem privi un organism ca izolat de ambianţa care-l susţine sau mediul separat de organismul care-l creează (înţelegem un mediu fenomenal, trăit în conştiinţa animalului); dacă fiecare organism îşi are mediul său, tot aşa fiecare mediu îşi are organismul său. Lacătul nu se poate deschide decît cu propria sa cheie şi unul din aceste obiecte n-are sens fără celălalt. Sub acest raport instinctele sînt într-adevăr intuiţii înnăscute, presimţiri confuze ale obiectelor lor de satisfacţie. Aceste cunoştinţe difuze nu sînt instrumente periferice şi schematice ale organismului; ele sînt înscrise în conformaţia şi structura vitală a individului. Aici lipseşte fenomenul distanţei fenomenologice între subiect şi obiect; avem o conştiinţă suspendată de clipa prezentului şi dizolvată în trăirea imediată şi directă a individului. Se poate spune cu B e r g s o n că inteligenţa este „viaţa ce priveşte în afară" (B, 175), iar intuiţia este viaţa „atentă asupra propriei sale mişcări" (B, p. 197).

În felul acesta putem înţelege şi inconştientul care, după J u n g, ar fi purtătorul a ceea ce ne lipseşte şi a ceea ce ne-ar putea completa: inconştientul masculin este depozitarul lui imago feminin, iar subsolul psihic al femeii conţine imago masculin.

Desigur că în această cunoştinţă-presentiment conţinutul cognitiv al sferei se cuprinde în direcţia de valoare a organismului, în preferinţele înnăscute ale acestuia de a-şi restabili în anumit fel echilibrul. Intriga romanului citit poate fi uitată fără a se şterge, însă, reziduul afectiv specific, rămas în urma volatilizării conţinutului ideaţional. Cauzele supărării uneori sînt uitate fără ca supărarea însăşi să dispară. „Este uşor de remarcat, spune D w e l s h a u v e r s, că adesea simţim născîndu-se în noi stări afective a căror cauză n-o cunoaştem, o nevoie de a ne supăra, o iritaţie, o rea dispoziţie sau o nevoie de expansiune" (B, p. 119). Cercetările şcolii psihanalitice au pus în lumină suficient de bine acest fenomen.

Uitarea obiectivului unei acţiuni întrerupte nu împrăştie neliniştea specifică a tendinţei de a se revela sau a continua acţiunea începută. „Eu mă ridic, de pildă, pentru a deschide fereastra şi iată că, abia ridicat în picioare, uit ceea ce aveam de făcut: rămîn imobil. Nimic mai simplu, se va spune, aţi asociat două idei, aceea a scopului de urmărit cu a mişcării de săvîrşit: a dispărut una din idei şi reprezentarea mişcării rămîne singură. Totuşi eu nu mă aşez; simt confuz că-mi rămîne ceva de făcut. Imobilitatea mea nu este, deci, o

imobilitate oarecare; în poziția în care mă aflu există, ca ceva preformat, actul de săvîrșit" (B e r g s o n; E., p. 123).

Această idee a filosofului francez a fost studiată experimental în laboratorul din Berlin sub conducerea lui K u r t L e w i n (v. O v s i a n k i n a). Întreruperea acțiunii nu atrage după sine uitarea scopului propus; pe lîngă că se creează o stare de tensiune, evocarea acțiunilor neisprăvite este mult mai bună și mai spontană, decît a celor isprăvite (Z e i g a r n i c). Neliniștea psihică, tensiunea afectivă produce o presiune asupra căilor conștiente de exteriorizare, împingînd astfel în conștiință situațiile neconsumate, scopurile nelichidate.

Cel mai clar ne apare înțelesul timic în vis și în nevroze. Sînt cazuri cînd ne trezim cu un anumit sentiment pentru o persoană, uitînd cu desăvîrșire conținutul visului ce a provocat acest sentiment. Pentru stările afective nu există real și imaginar, adevărat și fals, trecut sau viitor; de aceea sentimentele din vis se pot împleti cu situațiile din stare de veghe (vezi cazul relatat de D w e l s h a u v e r s; B, p. 148). O stare de iubire poate fi interpretată ca un sentiment de prietenie sau o atitudine egoistă drept generozitate. Același sentiment poate avea, în vis, deghizări intelectuale variate, aceeași imagine poate dobîndi înțelesuri afective felurite, două imagini diferite se pot condensa sau substitui una alteia datorită substratului lor afectiv identic (v. A r t h u s, p. 64—65). Raportul dintre dispoziția afectivă și imaginea onirică este din cele mai relaxate, iar simbolismul visului este cît se poate de fluctuant și subiectiv. Imaginea se însăilează pe tendința justificatoare a conștiinței. Iată de ce „singura persoană care poate înțelege pe deplin un vis este visătorul însuși" (H e s n a r d, A, p. 102). Visul ne apare uneori „ca o pură afectivitate, un joc de ritmuri emoționale, un fel de muzică nocturnă de impresii intime în care instinctul nostru de logică ar voi să intervină cu tot dinadinsul pentru a se recunoaște" (ibid., 103). „Eu cred — spune D w e l s h a u v e r s — că explicația sensului viselor se află în stările afective" (B, p. 139). Și lucrul este explicabil, cînd ne gîndim că centrii corticali se află în stare de inhibiție în timpul somnului (L h e r m i t t e). Centrii activității tonice sau posturale se pot destinde nestingherit; imaginea nu-i decît un reprezentant simbolic și accesoriu al stării afective.

Același lucru se petrece și într-o stare patologică de anxietate; localizarea ei conștientă și intelectuală este pe planul al doilea, pentru un psiholog, față de trăirea însăși. Sensul unui delir rezidă în substratul său afectiv; logica anumitelor nevroze și psihoze este o logică afectivă a justificării; explicația comportării și a ideațiunii nevropatului trebuie s-o căutăm în afectivitatea lui zdruncinată și

nu în conştiinţa relaţiilor şi a situaţiilor lumii externe. Lumea nevropatului trebuie înţeleasă prin prisma lui timică.

Desigur că aspectul intelectual nu poate fi privit separat şi izolat de cel afectiv, deoarece obiectul depinde de trebuinţele subiectului, după cum acestea din urmă sînt în funcţie de proprietăţile obiectului. Iată de ce o imagine mecanică a raporturilor dintre organism şi mediu, sau dintre intelect şi afectivitate, este insuficientă; numai o interpretare funcţională şi dinamică ne poate apropia de realitatea psihică.

2. Subiectivitatea

Aspectul timic al sentimentelor a fost prezentat ca aspect subiectiv şi subconştient al vieţii psihice. În ce sens poate fi socotită subiectivitatea ca o însuşire a sentimentului?

În analiza atitudinii estetice, K a n t, atribuie sentimentului caracterul de subiectivitate. Pentru H a m i l t o n subiectivitatea de asemenea reprezenta semnul distinctiv al stărilor afective. Încă în prima ediţie a lucrării sale asupra sufletului uman şi animal (1863), W u n d t caracterizează sentimentele ca fiind stări subiective, iar în ultimele ediţii ale tratatului său de psihologie fiziologică sentimentul este considerat ca o stare ce se raportează la atitudinea subiectului, iar nu la proprietăţile obiectului (B, II, p. 295).

Mulţi dintre psihologii moderni sau contemporani situează sentimentul în centrul vieţii sufleteşti, interpretîndu-l ca o reacţie centrală a eului (H ä b e r l i n), sau ca o atitudine a eului. După L i p p s şi O s t e r r i e c h, eul apare conştiinţei în mod direct prin sentiment; acesta din urmă este o trăire directă a eului. R ă d u l e s c u - M o t r u de asemenea consideră sentimentele ca atitudini ale eului (p. 226—262). J a n e t afirmă că „sentimentul este una din marile surse ale personalităţii" şi caracteristica sentimentului o vede într-o reacţie secundară specifică şi totală la o reacţie externă. Numeroase studii contemporane asupra caracterului situează emoţiile şi sentimentele la temelia caracterului (v. S h a n d şi M c D o u g a l l).

L e h m a n n contestînd sentimentului caracterul de lipsă de localizare îi recunoaşte, totuşi, nota de subiectivitate (B, p. 17—18). Dintre partizani ai subiectivităţii sentimentului mai cităm pe S c h u l t z e, E b b i n g h a u s - B ü h l e r şi F r ö b e s.

Faptul acceptării caracterului de subiectivitate ca însuşire a sentimentului a dat naştere la discuţii şi controverse. Obiecţiile principale ar fi următoarele: I) Tot ce este psihic este şi subiectiv; senzaţiile, reprezentările şi gîndirea sînt şi ele fenomene subiective.

Dacă prin subiectivitatea unei stări psihice înțelegem relația ei cu eul, sentimentul nu poate constitui o clasă aparte, deoarece există stări psihice subiective care nu sînt sentimente (percepțiile, amintirile, imaginația) și, invers, există sentimente care nu sînt subiective, de pildă bucuria, tristețea sau frica ce se leagă de situațiile externe, se proiectează în afară, în loc de a fi trăite ca stări ale eului. Toate funcțiile sînt subiective fără a fi sentimente.

Fenomenul de proiectare a sentimentelor este bine cunoscut atît în viața estetică cît și în manifestările morbide. Realitatea ni se prezintă ca valoare; obiectele posedă însușiri de atracție sau de repulsie și preferințele omului se oglindesc în lumea sa externă. Vorbim de băuturi plăcute, mîncăruri gustoase, flori frumoase, priveliști superbe, situații primejdioase, nenorociri groaznice, vești triste etc. Sentimentele legate de senzații ne apar ca tonuri ale acestora; vorbim astfel de tonuri calde sau reci, excitante sau calmante (v. F. Ștefănescu-Goangă). De la senzații obiective (ca văzul și auzul) pînă la sentimente se poate stabili o gradație continuă de subiectivitate crescîndă.

Dar atît procesul de localizare afectivă cît și acel de subiectivitate sînt procese de reflexie prin care se marchează hotarele dintre eu și obiect; proiectarea sentimentului, deci, nu poate servi ca argument împotriva subiectivității sentimentului, după cum nici subiectivitatea, înțeleasă ca atribut al eului, nu poate servi afectivității drept însușire caracteristică. Este adevărat că sistemul afectiv legat de ideea de eu are o importanță covîrșitoare pe lîngă celelalte sisteme, dar sentimentele eului au o natură comună cu a sentimentelor grupate în jurul altor obiecte; numai orientarea și structura le fac deosebite.

Pentru a păstra subiectivitatea ca o proprietate afectivă nu trebuie s-o înțelegem ca o expresie a eului, ci ca o însușire a individualității biologice, ca ceva inerent intereselor vitale sau organice ale organismului, spre deosebire de forma sau structura intelectuală.

În limbajul fiziologic această opoziție se poate traduce prin opoziția dintre proprioceptiv și exteroceptiv, tonic și fazic, postural și cinetic, propriofectiv și exterofectiv. Unii autori afirmă chiar că viața de relație se află în opoziție cu viața afectivă (v. Wallon; B, p. 75—76); emoțiile ar reprezenta „un fel de narcisism inevitabil spontan“ (*ibid.* p. 86).

Pentru a înțelege subiectivitatea sentimentului trebuie să facem bine distincția dintre subiectivitatea gnoseologică și cea psihologică. Din punct de vedere al teoriei cunoașterii, sentimentul și senzația sînt deopotrivă de subiective; sub aspectul psihologic, însă, noi facem

deosebire între ele; cînd spun „mă simt fericit", *mă* exprim foarte corect, dar, văzînd o masă roșie, nu pot spune „*mă* simt roșu".

Încă demult psihologii au atras atenția asupra efectului dizolvant al atenției asupra sentimentului. Și, în adevăr, atenția o putem socoti ca o funcție generală de structuralizare și de obiectivare, adică ca un proces ce duce, în domeniul intelectual, spre efecte opuse acelor ce le constatăm la sentimente. „Prin atenție — spune C. Rădulescu-Motru — intuiția lucrului se obiectivează, adică ia o structură mai plină și mai reală, pe cînd plăcerea dimpotrivă se confundă mai mult în subiectivitatea lucrului" (p. 226).

Chiar concepțiile behavioriste ezită să pună comportarea afectivă pe același plan cu conduita non-afectivă. Așa, de pildă, Kantor, descrie reacțiile afective ca răspunsuri ce nu aduc modificări externe ale stimulului, ci modifică persoana însăși. Ele sînt reacții interne de adaptare (p. 433 și urm.). După psihologia conduitei a lui Janet, sentimentele sînt reacții secundare la o conduită externă, reglări interne ale conduitei.

Se înțelege independența mai mare a sentimentelor — prin comparație cu percepția — față de stimuli obiectivi. Un sentiment depinde mai mult de starea totală a organismului decît o percepție. Acest lucru l-a subliniat foarte bine tot Külpe (p. 225).

Oricît am încerca să evităm dificultatea de a îngloba așa-zisele sentimente senzoriale în aceeași clasă cu alte sentimente, cum ar fi agreabilul și dezagreabilul, sau iubirea, gelozia și invidia, aceste sentimente rezistă, păstrînd o notă mai pronunțată de obiectivitate. Și este explicabil să fie așa. Aceste sentimente sînt în funcție de tensiuni ce au loc în cicluri funcționale perceptive, cicluri mai mici, mai autonome și mai superficiale. Este normal, deci, ca sentimentele, legate de aceste tensiuni, să fie mai susceptibile de a fi proiectate în afară. În esența lor, totuși, ele sînt subiective, fără a fi în mod necesar în legătură cu eul. Ele se pot menține la suprafața cîmpului senzorial și traduc o valoare timică locală, a receptorului sau a efectorului.

3. Sincretism și obscuritate

Se pare că sentimentele se mișcă în cea mai mare libertate numai în regiunile crepusculare ale conștiinței. Contururile lor sînt estompate, direcțiile lor vagi, iar scopurile confuze.

Titchener, care atribuie senzațiilor, pe lîngă proprietățile cunoscute și clasice, și pe aceea a clarității, contestă sentimentelor acest atribut (v. critica acestei păreri în Stumpf; B, p. 115—116).

El adoptă distincția, devenită clasică a lui Zoneff și Meumann, după care atenția fixată asupra obiectului sporește sentimentul; fixată, însă, asupra sentimentului îl risipește pe acesta (v. Wreschner, 54—55, Lehmann; B, p. 20, Fröbes, p. 183, Külpe, p. 226—227, Grossart; B, p. 20 și 49).

Bazaillas ne descrie afectivitatea ca rezistînd reprezentării și exprimării; de aici rezultă și obscuritatea sentimentului (p. 194—197). Conștiința socială, după Blondel este obiectivă și clară, iar cea individuală este subiectivă și confuză. Janet situează afectivitatea în faza preverbală a evoluției. Pornind de la ideea că reacția afectivă este o conduită neverbală, unii psihologi afirmă că plăcerea și neplăcerea, de pildă, așa cum le trăim în conștiința noastră, nu sînt decît niște judecăți (Peters).

Dacă prin obscuritate înțelegem mai ales lipsa de delimitare și de reliefare, lipsa de formă, de structură, de articulație, ea ar avea un echivalent psihologic mai propriu în termenul de sincretism, prin care înțelegem tocmai absența distincției într-un ansamblu. „Sensibilitatea emoției, după Wallon, este esențialmente sincretică" (B, p. 80).

Unii psihologi găsesc în această lipsă de articulație și de formă esența sentimentului. Gîndurile confuze ar fi stări intermediare între sentiment și gîndire. Atitudinile conștiinței, direcțiile și ideile neformulate ar fi de ordin afectiv (v. J. Cohn; Stern; A, p. 733).

După Knight Dunlap, specificul emoției este faptul de a servi, în mod normal, de fond, arierscenă („background"), structurilor focale ce au un raport cu lumea externă.

4. Totalitatea

Caracterul de sincretism al afectivității se poate socoti ca un corolar al însușirii de totalitate. Subliniind însușirea de sincretism sau obscuritate, am privit mai ales latura *negativă* a sentimentelor, caracterul lor irelațional; dar rezultă aproape de la sine că, dacă stările afective nu ne apar — nici măcar ca cele mai elementare configurații-reliefate pe un fond, ci reprezintă fondul însuși („background") al activității, ele se prezintă ca totalități pe care se proiectează sau înăuntrul cărora se conturează structurile clare și determinate de ordin cognitiv sau conativ (Woodworth).

Un sentiment nu este niciodată circumscris, „orice emoție are o prelungire indistinctă", „după vorbele lui James, un halo" (Rauh; A, p. 82).

„Emoţiile — spune R ă d u l e s c u - M o t r u — au tendinţa de a se penetra între ele în mod aşa de intim, că nu ajungem de loc să le avem în grupe izolate" (A, p. 227).

Psihologia gestaltistă şi psihologia totalitară (Ganzheitspsychologie) au eliberat psihologia definitiv de procedura sumativă a reconstituirii. Şcoala din Leipzig, mai ales, consideră sentimentul ca o însuşire a unei totalităţi psihice, iar structura intelectuală se prezintă ca o însuşire a unei părţi. Una din dovezile indirecte ale caracterului, totalitar şi indiviz al sentimentului este, după K r u e g e r, faptul că analiza, prin divizare, a unei totalităţi afective aduce o scădere a sentimentului (A, p. 115—116). Această idee permite psihologilor să atribuie sentimentelor şi o prioritate funcţională în gîndire, amintire sau fantezie, creatoare.

W. S t e r n recunoaşte că între teoria sa a afectivităţii şi aceea a lui K r u e g e r există multă apropiere. „Sentimentele, spune S t e r n, nu numai că nu sînt „elemente", după cum le înţelegea vechea psihologie, ele nu sînt nici „forme" (Gestalten), în sensul noii psihologii" (A, p. 732). Caracterul esenţial al sentimentelor este de a nu avea nici o formă (Ungestalt).

Distrugerea prin analiză a esenţei însăşi a sentimentului a îndreptăţit pe unii autori să vorbească despre *iraţionalitatea* sentimentului, despre eterogeneitatea dintre sentiment şi inteligenţă" (v. J u n g; A, p. 627).

Nici caracterul totalităţii n-a fost acceptat în unanimitate. A fost multă discuţie în jurul problemei dacă este sau nu posibil de sesizat într-un moment dat mai mult decît un sentiment; pot oare exista sentimente compuse în care s-ar distinge elementele componente? O soluţie afirmativă ar constitui o obiecţie elocventă împotriva însuşirii de totalitate a sentimentului.

Mărturiile introspective ale subiecţilor în cercetările lui L i n d w o r s k y ar fi stabilit simultaneitatea sentimentelor de calităţi deosebite şi chiar opuse, precum şi conştiinţa schimbării calităţilor afective.

Alte cercetări stabilesc posibilitatea izolării sentimentelor parţiale dintr-un sentiment complex sau amestecat (S t ö r r i n g G. E. şi S t ö r r i n g G u s t a v). Plăcerea şi neplăcerea pot coexista simultan, iar un dor (Sehnsucht) ne poate provoca simultan următoarele sentimente parţiale: 1) un sentiment de plăcere al activităţii, 2) un sentiment neplăcut al activităţii provocat de inhibiţia tendinţei, 3) un sentiment de neplăcere al stării şi 4) o plăcere legată de ideea apropierii de scop. Nu este greu de văzut că numai subiecţii educaţi în atmosfera psihologiei atomiste şi asociaţioniste pot „observa" asemenea sentimente şi încă izolate unele de altele. (În experien-

țele relatate au servit ca subiecți numai doctori în filosofie; unul mai era și doctor în medicină; majoritatea erau profesori).

Deși psihologia lui W u n d t este îndeajuns de impregnată de concepția atomistă, filosoful german susține că într-un moment dat nu este posibil decît un *singur* sentiment întreg, toate sentimentele parțiale contopindu-se în unul total și diferit de cele elementare. Astfel se explică principiul unității atitudinii afective *(Prinzip der Einheit der Gefühlslage)* (B, p. 190—203).

Putem, totuși, admite și stări de interferență afectivă, momente de treceri bruște între sentimente de calități și tonalități diferite. După N a f e plăcerea și neplăcerea nu apar niciodată împreună; ele, însă, se pot succeda rapid.

Firile nehotărîte și schizoide pot resimți stări de ambivalență afectivă, sentimente cu notă de discordanță și discrepanță interioară. Istericii de asemenea pot suprapune pe un fond afectiv inconștient un alt sentiment de altă calitate sau chiar opus fondului.

Însușirea de totalitate nu se poate aplica decît cu oarecare rezervă la voluptate și durere, emoții elementare, reacții afective parțiale și mai localizate decît celelalte afecte.

Caracterul totalitar al sentimentului îndreptățește termenul de *cîmp afectiv*. Acest termen pare chiar mai potrivit decît cuvîntul de afect sau de sentiment, deoarece ne dă impresia adecvată de întindere, de fond, de totalitate.

Sentimentele senzoriale constituie și aici o excepție aparentă. Este adevărat că ele sînt mai localizabile și mai înguste decît alte categorii de sentimente; ele sînt totuși, generale față de structurile perceptive. Ele traduc variațiile funcționale ale sistemelor perceptive; ele reprezintă plăceri locale. Ele se pot împărți în plăceri (sau neplăceri) ale ochiului, ale urechii, ale limbii, ale pielii etc., înțelegînd prin acestea unități perceptive funcționale. Unele sentimente nu merg mai departe de desfătarea ochilor, unele bucăți muzicale nu pătrund mai departe de sensibilitatea auditivă etc.

Totalitatea este însușirea sentimentelor de a se prezenta ca totalități; de aici rezultă și imposibilitatea de a fi înțelese decît prin prisma totului. Sentimentul ce stă la baza unei conduite rămîne insesizabil atîta vreme cît conduita nu este privită ca o expresie a totului. Vedem pe cineva întinzînd o monedă unui sărac. Structura intelectuală se desprinde ca o unitate obiectivă și înțelesul ei răsare din raportarea structurii la întregul fenomenal al situației obiective, pe cînd înțelesul afectiv al individului îl surprindem numai din raportarea acestui act la totalitatea momentului său sufletesc. E simpatie? Vanitate? Jenă? Milă? N-o putem ști decît situînd actul, forma obiectivă pe axa de *adîncime* a întregului dinamic și timic al

individului; calitatea afectivă o găsim explorînd toate formele ce se desfăşoară în cîmpul afectiv al subiectului.

Totalitatea nu se poate confunda cu *universalitatea*, criteriul afectivităţii după Külpe (p. 227—228). Prin universalitatea sentimentelor se înţelege proprietatea lor de a nu fi legate de *anumite* organe sau anumite funcţii psihice, însuşirea de a însoţi *orice* fenomen psihic (v. Wreschner, p. 24).

Acest înţeles a deviat în sensul susţinut de unii autori că orice fenomen psihic este însoţit de sentiment. De aici rezultă o serie de probleme: există sau nu stări indiferente? Indiferenţa este oare şi ea o stare afectivă? (Grossart; B, p. 39). Există sau nu fapte psihice lipsite de afectivitate? Este greu de admis posibilitatea unor trăiri neafective, a unor stări de echilibru perfect şi stabil; fără afectivitate n-ar exista nici procese intelectuale şi nici reacţii motorii (afară de reflexe). O stare catatonică ar putea reprezenta un efect înţepenit, imobil şi lipsit de ideaţie. Chiar stările de vid afectiv, descrise atît de bine de Janet sînt tot sentimente de lipsă de sentiment; ele conţin un minimum de tensiune afectivă ce orientează şi susţine procesele ideative.

5. **Iradiaţia**

Universalitatea, privită sub aspectul dinamic, se prezintă ca o proprietate de iradiere. Totalitatea sentimentului nu este ceva „dat", ci ceva rezultat. O stare afectivă se întinde ca o pată de ulei (Ribot); ea tinde să cuprindă toată conştiinţa, colorînd uniform toate structurile intelectuale. Afectele par a cimenta structurile conştiinţei; supleţea articulaţiilor se pierde, cîmpul întreg devenind astfel cu atît mai rigid, cu cît tensiunea afectivă ce le-a grupat într-o unitate este mai mare. Complexele devin astfel supuse legilor reflexelor condiţionate; un singur element devine capabil să evoce întregul. Se cîştigă în unitate, dar se pierde în plasticitate. Evoluţia emoţionalităţii după Watson, s-a întemeiat aproape exclusiv pe mecanisme de reflexe condiţionate.

Iradiaţia sau difuziunea (Bartlett) este un corolar al transferului afectiv. Deosebirea ar consta în faptul că iradiaţia afectivă implică stabilitatea dominanţei cognitive, pe cînd în transferul afectiv avem de-a face cu o deplasare a înţelesului afectiv de la un conţinut la altul, cu o trecere în care conţinutul iniţial poate rămîne sărăcit de afectul său de odinioară. Iradierea este expansiune, transferul este deplasare.

Un alt corolar al iradiaţiei este ceea ce se numeşte *rezonanţă* afectivă.

6. Actualitatea

Actualitatea este, după K ü l p e, un criteriu subiectiv şi implicit al sentimentului de plăcere şi neplăcere (A, p. 229—230). Acest caracter este definit mai mult negativ prin lipsa de posibilitate a sentimentelor de a fi reprezentate („Mangel der Vorstellbarkeit"). Nu există două sentimente între care să existe un raport analog aceluia dintre senzaţie şi reprezentare. Noi reproducem împrejurările în care am trăit un sentiment şi aceste evocări memoriale pot fi însoţite de o stare afectivă; numai că sentimentul va avea totdeauna nota de actualitate, de prezenţă şi niciodată nu va *reprezenta* un alt sentiment real, trăit în trecut. Acest caracter specific sentimentelor are mare importanţă, după Külpe, deoarece datorită lui, numai, reprezentările — conţinuturi schematice şi palide — pot exercita asupra noastră o putere mai mare decît percepţiile, configuraţii pline de viaţă şi de culoare. Sentimentele n-au memorie.

Problema actualităţii sentimentelor nu este decît o problemă a memoriei afective. Există sau nu o memorie a sentimentelor? Se poate oare spune că sentimentele nu au trecut, că nu au o istorie, că eul nostru este totdeauna şi pe de-a-ntregul nou în fiecare trăire afectivă?

Problema memoriei afective a fost pusă cu multe secole înainte şi a fost mult dezbătută în psihologie (E. C l a p a r è d e). Aceste discuţii şi analize sînt cu atît mai artificiale cu cît se întemeiază pe o concepţie dualistă, atomistă şi senzualistă a sentimentelor (de pildă, atitudinea lui G i r g e n s o h n care pledează în favoarea existenţei unei memorii afective). Astăzi, cînd memoria însăşi poate fi definită satisfăcător, şi problema amintirii afective pare a fi cîştigat în claritate. D u g a s ne semnalează că această problemă a fost pusă încă de către Fericitul A u g u s t i n. Nici M a i n e d e B i r a n n-a fost străin de problema memoriei afective (v. D u g a s, L.).

În genere, psihologii nu confundă faptul amintirii intelectuale a unui sentiment cu trăirea afectivă a unei situaţii trecute; reprezentarea intelectuală a sentimentului se deosebeşte de sentimentul legat de reprezentare. În limba germană distincţia este frecventă („Gefühlsvorstellung" şi „Vorstellungsgefühl" sau „Gefühlserinnerung" şi „Erinnerungsgefühl").

H ö f f d i n g înţelege prin amintire afectivă un afect legat de o reprezentare. „Îţi aduci aminte de sentimente prin mijlocirea reprezentărilor de care le au fost asociate şi cu care împreună formează o anumită stare de conştiinţă". După părerea lui H ö f f d i n g şi a lui P i l l o n memoria afectivă ar fi o reproducere actuală a

unei stări afective trecute. Imaginea unui prieten produce un sentiment de afecțiune; aceasta, însă, nu este o amintire, cum crede Kantor, care definește memoria afectivă ca o reacție afectivă la un substitut al stimulului primitiv; bucuria la citirea scrisorii unui prieten ar fi, după el, o amintire afectivă (p. 442). Dacă o imagine din trecutul prieteniei noastre face ca în sufletul meu să se nască un sentiment, acesta reprezintă (după Pillon) o amintire afectivă. Ori de cîte ori văd un cîine am un sentiment de groază; aceasta este o amintire afectivă, deoarece este asociată de o întîmplare trecută, cînd am fost mușcat de cîine. Asemenea amintiri s-ar putea evoca și voluntar (vezi studiul experimental al lui Washburn). Sîntem oare îndreptățiți de a considera orice reproducere a sentimentelor drept un fapt de memorie? Reproducerea în sensul de *repetare* poate oare caracteriza un act de memorie?

Cazurile de confuzie dintre memorie afectivă și reproducere afectivă sînt frecvente. Așa, de pildă, Girgensohn, ocupîndu-se de reproductibilitatea sentimentelor, are impresia că discută chestiunea memoriei afective. H. Piéron de asemenea, socotind imaginea senzorială tot ca un răspuns senzorial, nu găsește nici o diferență fundamentală între procesul de memorie cognitivă și unul afectiv, declarîndu-se pentru memorie afectivă.

Dar ce garanție avem noi că starea afectivă actuală este o reproducere a unei trăiri din trecut? Dacă viața noastră în fiecare clipă ar fi o creație, o invenție originală și fără legătură cu trecutul, n-ar exista deprindere, evoluție, caracter. Dimensiunea temporală este din cele mai importante în viața noastră sufletească. Și sentimentele noastre se desfășoară într-o curbă de evoluție cu un trecut, prezent și viitor.

A admite, însă, un trecut nu înseamnă încă a afirma existența unei memorii. Deprinderile noastre au un trecut, totuși revenirea unei deprinderi nu este identică cu evocarea unei amintiri; memoria afectivă nu se poate reduce la o memorie motorie cum o face Mauxion. Memoria nu este o *reintegrare,* o *retrăire* integrală sau o reconstituire a trecutului, ci o *transpunere* selecționată, simplă și prescurtată a stărilor sau a evenimentelor trecute. O reproducere identică ar fi și incomodă și inutilă. Amintirea nu este niciodată identică în natura sa cu originalul și, dacă această transpunere este posibilă pe planul intelectual, ea este inoperantă pe planul afectiv. Iată de ce Janet spune, cu drept cuvînt, că vederile și sunetele pot fi *ideale* fără a înceta să fie distincte, în timp ce emoția, pentru a fi distinctă, trebuie să devină din nou reală (A, II, p. 474). Claparède socoate că, din punctul de vedere al reproducerii, o memorie a sentimentelor este lipsită de orice înțeles teleologic. Noi

căutăm să reproducem ceea ce este absent (în terminologia lui J a n e t memoria este o conduită față de absență) și imaginea intelectuală ne face acest serviciu. Dar ce rost ar avea reproducerea unei realități prezente în orice clipă? Ce nevoie are subiectul de substitute afective?

În afară de faptul că reproductibilitatea nu poate defini memoria, noi nici nu putem avea vreun criteriu care să decidă că sentimentul actual este în adevăr o reproducere a unui sentiment trecut. O simplă asemănare încă nu este dovadă: deși se aseamănă, furtuna de astăzi nu este o reproducere a furtunii de ieri. R i b o t și-a dat seama că o simplă reproducere, fără recunoaștere și localizare în timp a acestor amintiri, nu poate constitui o amintire afectivă (E, p. 39—83). Dar cine ne poate garanta fidelitatea acestei evocări a trecutului?

Unii psihologi subliniază caracterele specifice și diferențiale ale amintirii afective față de ale sentimentelor actuale. Caracterul de ceva vechi, anacronic și straniu ar constitui specificul memoriei afective. P a u l h a n subliniază contrastul cu restul personalității pe care-l creează amintirea afectivă. „Noi considerăm mai ales ca amintiri acele dintre sentimente pe care nu le aprobăm, care s-au stins demult și nu se mai armonizează cu eul nostru actual, dar ne duc spre o epocă anterioară, spre o stare de suflet dispărută..." (P a u l h a n; B). D u g a s stăruie asupra caracterului de fidelitate a amintirii afective; aceasta apare integral și involuntar în sufletul nostru și se menține ca amintire atît timp cît n-o mestecăm cu trăirile noastre actuale; prospețimea acestei trăiri ne garantează fidelitatea ei.

Datorită talentului lui M a r c e l P r o u s t, psihologia a cîștigat un material bogat, descrieri fine și nuanțate ale procesului și ale naturii memoriei afective. Descrierile romancierului francez sînt adevărate mostre psihologice.

Faptele nu se pot contesta niciodată, interpretările, însă, da. Ceea ce se ia drept memorie afectivă poate să fie un reflex condiționat, un fenomen de dezactualizare (de desființare a prezentului), o halucinație a trecutului, o trăire care a încetat să ne fie familiară sau, în sfîrșit, o trăire afectivă premergătoare corespondentului său intelectual. La baza așa-numitei memorii afective stă o dorință fierbinte și statornică de a lupta cu trecutul, de a-l reconstitui, de a-l reînvia.

În concluzie, sîntem împotriva memoriei afective și, implicit, pentru actualitatea sentimentului. „Nici în forma sa, nici în materia sa amintirea nu este de același ordin cu sentimentul și, prin urmare, sentimentul nu poate fi amintire". „În forma sa, amintirea este o

judecată asupra trecutului... Sentimentul este înainte de toate o conduită a prezentului: reacția conștiinței la valoarea actuală a unei situații" (Delacroix; A, p. 107—123); din autorii germani care sînt împotriva memoriei afective cităm pe Jodl, Messer, A, p. 279, H. Corelius și Fr. Grossart; B, p. 52—53).

7. Tensiunea

Cu însușirea de tensiune atingem aspectul *cantitativ* și *dinamic* al afectivității.

În psihologia lui Herbart găsim afirmată ideea de tensiune ca rezultat afectiv al forțelor ce se inhibă reciproc. Noțiunea de tensiune drept calitate afectivă a fost mult discutată în legătură cu teoria tridimensională a lui Wundt. S-au făcut cercetări experimentale numeroase, cu rezultate variate și contradictorii, asupra existenței și a expresiilor fiziologice ale perechii calitative tensiune-descărcare.

În psihologia lui Wundt această dimensiune afectivă joacă rolul cel mai important, fiindcă psihologul german o condiționează de faptul central al conștiinței și anume de *apercepție*. Sentimentul este privit ca o reacție a apercepției la propriile noastre conținuturi psihice (A, II, p. 367).

Sentimentele și emoțiile astăzi sînt considerate ca forțe sau ca tensiuni produse de forțe și, în mod inevitabil, înțelesul de tensiune dobîndește o poziție centrală în psihologia afectivității. Atît timp cît un impuls trece nestînjenit în acțiune nu avem emoție. Îndată, însă, ce tendința este oprită sau suspendată în actualizarea sa apare tensiunea care este de ordin afectiv.

Datorită psihanalizei, pe de o parte, și orientării biologice pe de altă parte, psihologia, de la sfîrșitul secolului trecut încă, începe să utilizeze termeni dinamici. „Sentimentele se pot considera ca forțe capabile de anumite efecte (mișcări sau schimbări") (Rauh; A, p. 44) sau ca „energii fizice potențiale" (*ibid.* p. 284). „Caracterul dinamogenic al sentimentelor nu poate fi pus nici o clipă la îndoială" (Bazaillas, p. 258—259).

Psihologia contemporană este plină de imagini și de comparații împrumutate din hidraulică, termo- sau electrodinamică. Rădulescu-Motru ne înfățișează emoțiile ca sistematizări de tensiuni, corespunzătoare atitudinilor (p. 212—213).

Termenul de tensiune psihică este întrebuințat de Janet într-un sens special. Tensiunea în materie de electricitate este rezultatul unei intensități sau cantități de energie repartizată la o su-

prafață dată. La Janet tensiunea implică atît *numărul* de sisteme psihice legate, unificate într-un act de sinteză, cît și *gradul* de concentrare, coerență sau unificare a acestor tendințe într-un act de sinteză. În felul acesta, tensiunea devine aproape sinonimă cu nivelul psihic. După cum tensiunea energetică a unei cantități de apă crește cu ridicarea nivelului acelei ape, tot așa și tensiunea psihică merge paralel cu diferențele de nivel psihic. Diversele combinări dintre forță și tensiune psihică ne dau grade diferite de echilibru sau de stabilitate psihică.

Tensiunea afectivă noi o înțelegem într-un sens mai limitat, ca o presiune exercitată de către forțele interne ale unui sistem psihic asupra pereților sistemului sau, mai general, ca o stare specifică unui cîmp afectiv și rezultată din opoziția forțelor ce lucrează în acel cîmp. Pereții sistemului reprezintă bariere ce se opun forțelor interne sau externe cîmpului. Kurt Lewin definește tensiunea „ca o opoziție în toate direcțiile a forțelor unui cîmp" (C, p. 94, nota).

Lucrările experimentale ale laboratorului din Berlin, făcute sub conducerea lui K. Lewin, au stabilit existența unei tensiuni afective ce se produce oricînd avem un conflict de forțe într-un sistem psihic închis. Această tensiune poate spori pînă la ruperea sistemului, sfărîmarea barierelor în manifestări numite emoții. Multe din concepțiile moderne asupra emoțiilor cad de acord asupra faptului că originea emoțiilor stă într-un conflict de tendințe sau de forțe. Emoția ar fi o lichidare brutală și primitivă a unei tensiuni de sentiment ajunsă la pragul ei maxim. Denivelarea forțelor se produce prin ruperea sistemului afectiv. Inhibiția forțelor se prezintă fie ca un obstacol extern, fie ca unul intern reprezentat de alte forțe antagoniste.

Sistemele psihice se află între ele în anumite raporturi de comunicare, de grad, mai mare sau mai mic, și în anumite raporturi de echilibru. Ruperea echilibrului are ca efect o tendință de restabilire a acestuia în direcția în care s-a rupt echilibrul. Se poate spune cu Claparède că viața însăși este „o perpetuă reajustare la echilibru perpetuu rupt" (A, p. 57).

Individul este imobil, comportarea lui externă nu s-a schimbat întru nimic; interiorul lui, însă, a devenit pradă a unei agitații. Încercările abia schițate de a lichida situația se izbesc de un zid, de conștiința inutilității lor; alte încercări, diferite de cele dintîi, fie în intensitate, fie în calitate, au aceeași soartă; haosul se întronează, forțele pe cale de actualizare nu mai pot fi înfrînate, emoția este gata să se declanșeze. Sentimentele, ajunse la limita ten-

siunii lor, printr-o reacţie primitivă şi oarbă, distrug zidurile în care erau încercuite.

Privind tensiunea afectivă mai mult ca o expresie dinamică a forţelor psihice, noi înţelegem prin acest caracter mai mult aspectul cantitativ, de *intensitate*, a sentimentelor, decît latura lor calitativă. Şi aici se vede bine cum intensitatea sentimentelor nu este direct în funcţie de intensitatea stimulului extern, ci de raportul dintre forţele psihice ale unui cîmp afectiv. Aşa se explică cum acelaşi stimul („acelaşi" din punct de vedere *fizic*), aceeaşi acţiune repetată pot provoca sentimente deosebite nu numai în calitate, dar şi în intensitate.

Fiziologiceşte, sentimentele îşi au sfera lor de manifestare în funcţia posturală sau tonică; de aceea, variaţiile de tensiune afectivă s-ar putea transpune în variaţii ale tonusului. „Tonusul este făcut să servească de stofă vieţii afective" (W a l l o n). Modificările sensibilităţii afective sînt legate de modificări ale tonusului şi ale atitudinilor".

Aceeaşi independenţă relativă a reacţiilor afective faţă de stimulii externi se constată, deci, şi în domeniul intensităţii afective. Cu cît creşte intensitatea unui afect, cu atît mai labilă devine legătura lui cu structura intelectuală sau motorie, ceea ce permite substituiri în procesul de consumare, lichidare a tensiunilor. Experienţele făcute în lumea animală scot la iveală acelaşi fenomen de substituire. Cînd tendinţele naturale ale unor maimuţe sînt contrariate sau înhibate de un factor oarecare, animalele reacţionează sexualiceşte: în loc de a fugi, de a ataca, de a proteja pe un prieten împotriva duşmanului, în loc de a devora mîncarea, ele reacţionează prin act sexual (T i n k l e p a u g h). Pare că ridicarea tensiunii afective în unele sisteme are ca efect actualizarea altor sisteme psihice cu care, în mod normal, comunicarea este închisă; din locală tensiunea devine generală şi atunci derivarea forţelor se poate face şi prin intermediul altor supape decît al celor obişnuite.

Psihanaliza ne oferă un material bogat în această privinţă; derivările emoţiei de frică în reacţii sexuale sînt frecvente, după cum şi invers, pornirile sexuale refulate se pot transforma în anxietate. Libido nesatisfăcut se transformă în anxietate (F r e u d; A, D). O emoţie de frică se poate uşor transforma în una de mînie.

Substituirea între ele a afectelor şi acţiunilor se poate interpreta în două feluri: sporirea tensiunii poate avea ca efect ori nivelarea diferenţelor de înţeles şi de calitate, făcînd să predomine o singură raţiune, aceea de a te descărca — ori înlesnirea deviaţiei semnificative a acţiunii sau a afectului.

Fenomenul substituirii s-ar putea interpreta și ca fenomen de regresiune psihică spre un stadiu primitiv, nediferențiat. Sporirea intensității emotive se face oare în detrimentul discriminației și a calității afective?

Din punct de vedere fiziologic, fenomenul se înfățișează în modul următor; sporirea tensiunii afective, modificînd cronaxia nervoasă, face ca destinderea să se poată efectua și prin intermediul altor echipamente motorii decît cele obișnuite. Să ne amintim de explicația lui L a p i c q u e care concepe emoția ca un proces de iradiere generalizată a influxului nervos. Acest proces are la bază raporturi de cronaxie între sisteme de conductibilitate a influxului nervos. B o u r g u i g n o n stabilește o corelație dintre emotivitate și cronaxia nervului vestibular.

Cronaxia variază cu gradul de emotivitate. H o i s i n g t o n afirmă că atitudinea musculară sau tensiunea ar fi factor determinant al variației de cronaxie a centrilor corticali.

Centrii corticali opun rezistență influxului nervos aferent; blocajul curentului nervos sporește tensiunea afectivă pînă la atingerea pragului reacțiilor vegetative prin care apoi se descarcă potențialul afectiv.

Nu ne putem ascunde, însă, o dificultate. Intensitatea afectivă pare că determină două feluri de fenomene cu caracter opus: înlesnește substituirea, dar favorizează și fixarea. Pe de o parte apare labilitatea, pe de altă parte rigiditatea. Avem de a face oare numai cu factorul intensității? Este adevărat că o sporire minimă a unei intensități date poate determina un afect contrar. În deosebirile dintre emoții active și cele pasive D u m a s vede un efect al intensității. Sau, poate, există un prag unde sentimentul se transformă în emoție?

Se poate obiecta că tensiunea nu este un caracter specific al afectivității; caracterul de tensiune ar exista și în structuri intelectuale. Prin cercetările sale experimentale asupra atitudinilor conștiinței O r t h stabilește că tensiunea însoțește aproape constant atitudinile intelectuale. Faptul este explicabil deoarece este foarte probabil ca și într-un cîmp intelectual să dispunem de forțe psihice în căutarea unor forme sau structuri noi. Psihologia clasică denumește această forță tendință intelectuală. Ea este o orientare de explorare și de anticipare, atitudine preliminară față de forțele adînci, biologice. Noi rămînem pe planul pur intelectual atît timp cît nici o structură intelectuală nu ni se prezintă ca o valoare care să necesite o comportare imediată și intelectuală. Atît timp cît echilibrul nostru biologic rămîne stabil și de slabă tensiune, orientarea intelectuală se

poate exercita în mod „dezinteresat", „obiectiv" și „științific"; sentimentele noastre se desfășoară pe planul intelectual.

Mai este interesant de notat corelația dintre emoție și tensiune musculară. Existența unei corelații însemnate între excitabilitate emotivă sau ajustare la mediu și tensiune musculară ar putea pleda în favoarea înrudirii (dacă nu a identității), acestor două fapte sau, mai just, în favoarea unui factor, comun amîndorora, de dinamogenie psihică.

Poate că este mai just să vorbim despre tensiunea sistemelor psihice iar afectul să-l considerăm ca o funcție a acestei tensiuni. Faptul, însă, al unei strînse corelații dintre ceea ce numim noi afect și tensiune, ne îndreptățește să vorbim despre o tensiune afectivă. Pe de altă parte, o secțiune psihologică verticală ne permite să vorbim despre tensiune ca notă diferențială față de etajele psihice superioare. *Tensiunea, deci, a unui sistem psihic este trăită ca sentiment și, invers, un sentiment, cît de slab, traduce o tensiune.*

Dar ce fel de tensiune — ar putea obiecta cineva — se poate descoperi într-o stare de contemplație estetică, de audiție muzicală? Ce tensiune exprimă o plăcere gustativă sau cromatică? Sistemele perceptive ne apar ca niște cîmpuri superficiale, mai autonome și cu potențial mai scăzut față de sistemele psihice ce angajează reacțiunea întregului nostru organism. Dinamismul unei structuri perceptive se petrece pe o rază mai mică decît al unei structuri instinctive.

În scara evoluției, după J a n e t, sentimentele au o situație intermediară între actele elementare și credințe. Ceea ce face posibil trecerea de la un act reflex spre conduită insti ctivă este *suspensiunea* actului. Suspensiunea, provocată printr-o declanșare automată a tendințelor antagoniste, se apropie foarte mult de ceea ce noi numim tensiune. În concepția lui J a n e t, actele perceptive sînt corelate ale instinctelor și nu reprezintă decît o suspensiune a unei tendințe în erecțiune.

8. Instabilitatea

Dacă tensiunea exprimă o însușire statică a afectivității, instabilitatea poate fi considerată ca o însușire dinamică a sentimentelor. Tensiunea creează inevitabil instabilitate. Un sentiment este un simptom al unui dezechilibru (intern sau extern) sau al unui echilibru temporar și instabil. Organismul reacționează față de schimbarea unei situații fie în sensul de a păstra echilibrul anterior, fie în sensul părăsirii echilibrului vechi, atunci cînd cel nou îi apare ca un echilibru mai perfect. Reacțiile afective sînt cu atît mai intense,

cu cît tensiunea afectivă este mai sporită; cînd diferența de potențial este mare, deplasarea energiei se face rapid.

Uneori, echilibrul intern este rezultat al echilibrării unei forțe psihice printr-o forță opusă și atunci o destindere prin satisfacție a unui sistem permite simultan hegemonia sistemului opus (v. T a n s l e y). Depășirea, prin acțiune, a unei cantități disponibile de energie (a sistemului adecvat), creează fatal o tendință de apărare prin declanșare a unei tendințe opuse; excesul de bucurie ne apropie de tristețe, excesul de simpatie face loc antipatiei. A pretinde cuiva o expresie a unui sentiment inexistent este a-i crea un afect opus. Dezgustul elevului pentru școală reprezintă o reacție de apărare față de o exigență ce depășește posibilitățile normale și adecvate de a o satisface.

„Această răsturnare, atît de ușoară a tendințelor — spune R o b i n — dovedește adesea că ființa umană se ține într-un echilibru instabil pe lumea sentimentului". „De aceea, ființele cele mai rafinate, cele mai delicate, cad dintr-un exces în altul și rareori cunosc măsura". „Această tendință a două sentimente contrare de a se legăna în jurul unui fapt, al unui eveniment banal, este ceea ce F r e u d și B l e u l e r numesc ambivalență" (p. 212 și urm.). Legea compensației, a contrastului, a pendulării, a legănării, stă la baza vieții afective. Cine n-a văzut pe timizi curajoși, pe afectuoși insensibili sau pe pudici cinici! Voind să te îndepărtezi de o extremă, cazi în cealaltă. „Cînd se face un efort mare pentru a evita ceva, se tinde inevitabil spre opusul a ceea ce am vrut să evităm. Dar la această extremă se găsește o acțiune cu totul diferită, inversă față de cea dintîi. De pildă, pudoarea, îndepărtarea acțiunilor impudice, ne duce spre acte de impudicitate, la ideea că ești impudic" (*ibid.*, p. 304).

Legea contrastului sau a echilibrului afectiv pare a se fi dovedit, în mod experimental, în domeniul plăcerii și al neplăcerii. Aceste două calități afective ar forma două sisteme în echilibru și o modificare a unui sistem s-ar repercuta asupra sistemului corelat. Ideea corelației între aceste două sisteme, însă, trebuie s-o primim cu destulă rezervă.

Cu cît tensiunea afectivă este mai mare, cu atît ea este mai generală, cuprinde sisteme psihice mai numeroase; aceasta înseamnă că cea mai mică modificare a unui sistem atrage după sine o schimbare a totalității psihice; sporirea tensiunii afective provoacă o sporire a sensibilității diferențiale (v. K r u e g e r; B.; în special S c h n e i d e r). Instabilitatea, versalitatea și labilitatea afectivă nu sînt decît expresii diferite ale aceleiași însușiri afective (v. K r u e g e r; A, p. 113—115).

Fenomenul de instabilitate n-a fost încă suficient studiat; în el noi putem descoperi legile fundamentale ale afectivității și cu drept cuvînt J a n e t spune: „Aceste fapte curioase de răsturnare a sentimentelor vor fi din cele mai importante într-o zi pentru a ne explica marile oscilații ale forței psihologice" (A, II, p. 631). Sub acest raport afectivitatea se aseamănă cu tropismele unde o mică schimbare a intensității stimulentului provoacă oprirea sau răsturnarea comportării animalului.

Copiii, primitivii, psihopații și nevropații în genere n-au stabilitate psihică și nici afectivă. Echilibrul psihic nu este, în fond, decît echilibru afectiv. Un cîmp afectiv este cu atît mai labil, cu cît tensiunea lui este mai înaltă; el este susceptibil să-și schimbe valoarea în una contrarie. O iubire pasională se poate transforma mai ușor în ură decît o iubire potolită.

O dragoste puternică, izbindu-se de bariera lipsei de reciprocitate, se îndreaptă cu aceeași tărie împotriva persoanei anterior iubită.

Afectivitatea constituie unul din etajele inferioare ale personalității și de aceea persoanele slab integrate, cu sisteme psihice insuficient subordonate funcțiilor superioare ale caracterului sînt și cele mai instabile. Instabilitatea personalității cu drept cuvînt este o instabilitate emotivă (v. F. Ș t e f ă n e s c u - G o a n g ă).

Labilitatea afectivă se observă nu numai la copii, dar și la imbecili sau la demenți senili.

Instabilitatea, însă, nu se manifestă în domeniul întreg al afectivității. Sentimentele superioare sînt organizări durabile, cu oscilații mici; lărgirea cadrului unui sentiment se face concomitent cu stabilizarea lui. La un sentiment superior plasticitatea este mult mai mare; in organizările afective superioare se angajează întreaga noastră personalitate, ceea ce nu permite conflicte și divizări interioare. Ele sînt mai curînd structuri ale personalității, decît manifestări biologice de adaptare și echilibrare. Tensiunile mari rezultă mai ales din obstacole externe opuse organizărilor noastre afective superioare. Numai atunci vibrațiile sentimentelor superioare se transformă în oscilații mari și contradictorii. Cînd rămîne pe poziții, ele formează centre puternice cu caracter violent de atracție și de respingere față de alte centre afective.

O altă explicație a stabilității sentimentelor superioare este că ele sînt structuri intelectuale și conative mai mult decît tensiuni afective. Ele se prezintă ca raționalizări, conștientizări ale reacțiilor afective primitive și spontane.

Procesele intelectuale sînt conduite interioare și economicoase; ele nu necesită cantități mari de energie. De aceea, și tensiunile

lor corespunzătoare afective nu pot atinge grade la care ajung conduitele motorii mişcate de întreaga noastră individualitate biologică.

9. Ritmul

Privind sentimentele în succesiunea lor, nu este greu de observat că apariţia şi desfăşurarea lor tinde să se statornicească într-o anumită ordine temporală, ritmică.

Legătura dintre afectivitate şi trăirea timpului a fost semnalată de multe vreme. Nu uităm că timpul pentru Kant era o formă a intuiţiei *interne*.

Amintim experimentele lui Wundt care au stabilit o legătură indisolubilă între stările de tensiune-destindere şi trăirea duratei (A, p. 91—92, B, p. 179—180). Nu este o întîmplare că dintre cele trei perechi ale dimensiunilor afective Wundt acordă prioritate perechii tensiune-relaxare.

Întrebarea este dacă ritmul constituie un atribut al afectivităţii sau mai curînd o formă intelectuală ori motorie. Este, poate, mai just să privim ritmul ca o formă universală, comună atît materiei anorganice cît şi vieţii. Manifestările lumii organice sînt atît de pregnant ordonate de formele ritmului că este de prisos să mai dăm exemple. De ce, totuşi, persistăm în a menţine însuşirea ritmului ca specifică afectivităţii?

Din punct de vedere evolutiv socotim afectivitatea ca situată la graniţa dintre biologic şi spiritual. Afectele ne apar ca zori ale conştiinţei şi ele traduc cel mai fidel variaţiile ritmice ale organismului. Ritmul activităţii este un derivat al afectivităţii, după cum şi ritmul ca formă intelectuală, timpul, este o raţionalizare, o intelectualizare a ritmului primitiv şi trăit. „Starea afectivă — spune Godfernaux — este transcrierea conştientă a acestui ritm al vieţii psihice şi gîndirea traduce imediat oscilaţiile acestei stări afective“ (p. 89).

După cum mişcările de imersiune şi emersiune ale convolutelor continuă şi în aquarium, în lipsa mareelor, după cum unele flori continuă să se deschidă ziua, chiar atunci cînd sînt puse în obscuritate, tot astfel instinctele noastre bat imperios la poarta conştiinţei chiar atunci cînd nu mai corespund situaţiilor externe, cînd nu mai sînt solicitate de stimulii externi. Murmurul lor se înregistrează de către *conştiinţa afectivă*. Dacă ritmul, ca şi tensiunea, nu este o notă diferenţială faţă de realităţile inferioare sau inve-

cinate, într-o secțiune verticală a *psihicului* ritmul ne apare ca specific afectivității.

Se cunosc în general legăturile dintre funcțiile vegetative (și mai ales dintre acelea endocrine) și afectivitate; se știe ce mare rezonanță au modificările viscerale asupra afectelor; nu trebuie să ne mirăm că afectivitatea, prin intermediul acestor funcții fiziologice, ordonează activitatea motorie și intelectuală.

Conștiința de durată, ideea noastră de timp, verbală și reflexivă, își are rădăcinile ei în sentiment. Ritmul pe care-l constatăm în periodicitatea dintre somn și veghe există și în exercitarea diferitelor trebuințe, ca aceea de a mînca, în senzația de foame apărută în ora cînd avem obișnuința de a ne așeza la masă, printr-o periodicitate ce joacă un atît de mare rol în simțul timpului la om și mai ales la animale, după cum dovedesc numeroase exemple. (P i é r o n).

„Dacă nu mă înșel — spune J a n e t — acolo se află originea sentimentului de durată: combinat cu eforturi speciale ale pornirii cu sentimentele de triumf și de terminare, cu sentimentele de schimbare în reacții de înfrîngere, acest sentiment de efort special va produce toate ideile noastre asupra timpului" (A, II, p. 611).

B. VARIABILITATEA SENTIMENTELOR

a) *Dimensiunile formale*

Psihologia clasică atribuia sentimentelor însușirile de *calitate, intensitate și durată*. Am văzut că intensitatea sentimentelor se traduce printr-o formă specială de tensiune, iar durata tinde să ia forma ritmului.

Unii autori deosebesc încă o calitate formală a sentimentelor: *lărgimea, extensivitatea* sau *amploarea*. Extensivitatea sentimentelor este în funcție de cuprinsul conținuturilor psihice ce se află sub dominația sentimentului (vezi expresia de „bewusstseinserfüllende Breite", la K r u e g e r; A, p. 107, C, p. 9). Astfel o dispoziție este mai amplă decît un sentiment.

Această însușire variază și după tipuri: există persoane care se interesează de multe lucruri în același timp, țin la multe persoane odată, iar altele nu pot cuprinde în conștiința lor decît puține situații sau fenomene. Între intensitate și extensivitate ar fi o proporție inversă.

Amploarea sentimentului privită sub raportul dinamic al prelungirii, al desfăşurării şocului afectiv în psihicul individului, ne dă ceea ce numim *rezonanţă* afectivă. Uşurinţa de repercusiune a undei afective, amploarea ei de rezonanţă în sufletul întreg, sînt, de asemenea, variabile de la individ la individ. Unii îşi înăbuşă un sentiment la originea lui, îl menţin la periferie sau „încleştat", la alţii sentimentul răscoleşte sufletul întreg, ori se ondulează în valuri ample de armonie şi plenitudine. Rezonanţa este interpretată de unii autori ca un fenomen corporal, ca o extindere a senzaţiilor organice (G i r g e n s o h n).

Orice cîmp afectiv, deci, îşi are determinantele sale de intensitate, durată, extensivitate şi calitate. Cea mai importantă determinantă este aceea a calităţii. Variaţiile de intensitate, durată sau extensiune, atrag după sine modificări calitative într-o măsură mult mai mare decît, de pildă, la percepţii. Iată de ce ne vom ocupa deosebit de determinanta calitativă a sentimentului.

b) *Determinantele calitative ale cîmpului afectiv*

Ceea ce constituie specificitatea unui sentiment rezida în valoarea sa proprie, în caracterul său intrinsec de natură timică. Dar sentimentul nu este niciodată expresia unei singure forţe psihice; e nevoie de cel puţin două forţe spre a realiza o stare de tensiune afectivă.

Tensiunea poate avea un caracter mai mult sau mai puţin pronunţat de intenţionalitate, de orientare „spre" sau „de la", atunci cînd tonalitatea de plăcut sau de neplăcut este destul de intensă. Există, însă, stări în care echilibrul dintre organism şi mediu este destul de stabil şi atunci tensiunea afectivă exprimă mai ales raportul *intern* de forţe, fără o precisă orientare în afară. În primul caz vorbim despre tendinţe sau sentimente dinamice, în cazul al doilea despre dispoziţii sau sentimente statice. Şi într-un caz şi într-altul afectele reprezintă *cîmpuri dinamice.* Aceste cîmpuri sînt desfăşurări şi echilibrări de forţe în sistemele: 1) organism-mediu, 2) sisteme de echilibru intern şi 3) organism (sisteme interne)— mediu. În cazul al treilea, raportul dintre organism şi mediu se stabileşte prin intermediul echilibrului intern.

Condiţiile sociale înfăţişîndu-se ca structuri mai mult sau mai puţin statornice şi comune unui grup de indivizi, iar condiţiile biologice şi fiziologice fiind generale, sentimentele unui grup social prezintă multe asemănări calitative comune. Forţele sociale, opuse ca bariere impulsiunilor individuale, lucrează în mod uniform asu-

pra tuturor indivizilor unei societăți și în felul acesta limitele sau liniile de demarcație a cîmpurilor de forțe au aceeași formă și aceeași rezistență la indivizi diferiți. Cîmpul afectiv este, în cazul conduitelor sociale, un rezultat al colaborării dintre forțele individuale ori biologice și cele sociale, externe ori interorizate. Ceea ce contribuie la complicarea cîmpului afectiv este factorul personal, complexul eului.

Afectivitatea nu numai că este determinată de către trecutul nostru individual, dar i se imprimă totdeauna vibrațiile și modificările sociale. Am putea spune, din punctul acesta de vedere, că romancierul inventează noi structuri afective, noi configurații pe care le imprimă cititorului; un pictor, un muzician, au același rol. Orice epocă a iubit, a urît, s-a bucurat în anumit fel, în mod specific.

„Conformismul afectiv pe care ni-l impune astfel societatea — spune Ch. Blondel — face ca sentimentele și emoțiile noastre nă nască și să se dezvolte sub presiunea permanentă a imperativelor colective" (D, p. 160). „Fiecare epocă are codul său de conveniențe-sentimentale, vizibil variabile de la o epocă la alta, care decretează idealul său colectiv. În Franța, de pildă, de la secolul al XVIII-lea pînă în zilele noastre s-au succedat destule școli de sentiment" (*ibid*, p. 165).

„Sentimentele — spune Ralea — pe care, de obicei, le credem în intimă legătură cu natura personală a fiecăruia, sînt transformate și ele de acțiunea colectivității. La bază găsim, desigur, impulsii biologice, derivații ale instinctelor de nutriție, de conservare, de reproducere. Deasupra acestora însă s-a așezat un bogat strat de aporturi sociale" (p. 176).

Această influență a societății se manifestă prin modificarea structurilor afective, prin imprimarea unor noi configurații afective. „Concepția de dragoste nu este o concepție psihologică naturală Noi sîntem în fața unui fenomen literar", „facem romane fiindcă am citit infinit din ele" (Janet; C, p. 246).

Inițiatorii de doctrine morale sînt creatori ai structurilor afective. „Viața pentru ei are rezonanțe nebănuite de sentiment, după cum i le-ar putea procura o simfonie nouă; ei ne fac să intrăm cu ei în această muzică pentru a o traduce în mișcări" (Bergson, A, p. 36). Contemporanii și urmașii lui Rousseau au învățat de la el să contemple natura; el a insuflat o emoție nouă și originală a naturii (*ibid*, p. 37).

Oricît de perfect am imita noi o epocă trecută, rămîne ceva inimitabil, afectivitatea, modul de a simți al acelei epoci. Înțelegem de ce unii istorici insistă asupra sistemului istoric, asupra intuiției; înțe-

legerea deplină și adîncă ar consta într-o retrăire integrală a structurii afective similare.

Cîmpul afectiv, ca și cel intelectual, are o *dominantă*, care colorează și antrenează după ea cîmpul întreg. Pentru a înțelege subiectivitatea cuiva, noi încercăm a afla acele dominante. Interesul, expresia dominantei și a tensiunii afective este indiciul unui tip de configurație psihică. Tipologia lui Spranger este în fond o tipologie afectivă. Întreaga noastră comportare izvorăște din trăire timică. Chiar comportarea intelectuală este un proces animat de dispoziția intelectuală, atitudinea — tot de valoare — cu scop de a afla, de a cunoaște natura obiectelor. Această atitudine, preliminară la origine, premergătoare atitudinilor practice și biologice, cîștigă treptat în independență, constituindu-se — la omul de știință — în valoare autonomă și dominantă. Îmbogățirea universului nostru mintal în noi relații, structuri sau sisteme, independent de raportul acestora cu valorile biologice, reprezintă o desfășurare a vieții psihice pe planul *superficial* al *obiectivității;* dimensiunea în *adîncime* rămîne o dimensiune practică și afectivă. Omul de știință, tipul teoretic și obiectiv, se străduiește să rezolve problemele sale indiferent dacă sînt utile sau dăunătoare, independent de valoarea lor estetică sau religioasă; aspectul formal sau relațional este singurul care contează. Dispoziția intelectuală poate fi stimulată, totuși, și de alte trebuințe; ea poate fi pusă în slujba intereselor biologice sau a diferitelor pasiuni și, atunci avem structuri intelectuale organizate în jurul valorilor afective biologice; toate celelalte tipuri, deosebite de Spranger, (economic, social, religios, estetic, politic) ne apar ca tipuri *subiective*.

Constatăm așadar, că raportul dintre forțele unui cîmp se prezintă într-o structură dinamică cu o anumită dominantă. Sander vorbește despre un relief timic (Wertrelief). Ceva asemănător reprezintă expresia lui Krueger de „Drang nach Ganzheit" (A, p. 117—119; E, p. 14—16). În procesul de formare a pasiunilor Ribot observă același caracter de pronunțată dominanță a unei forțe asupra alteia.

Psihanaliștii au ilustrat cu destule exemple importanța primelor structuri afective în dezvoltarea psihică a copilului. Ele apar în adevăr ca „schițe pe care copilul le va retușa fără încetare" mai tîrziu. „Fiecare familie posedă întrucîtva, din generație în generație, o schemă de sentiment" (Robin, p. 11).

Psihologia sovietică a adîncit conceptul de dominanță psihică ajungînd la concluzii interesante în domeniul afectivității (v. Vîgotski, Luria). Orice reacție dominată, în afară de faptul că este un răspuns la un stimul, are și tendința de a cuprinde întreaga

conduită, dirijînd, îndepărtînd sau frînînd cursul altor reacții. Această dominantă reglatorie utilizează în folosul său forțele sistemelor subdominante, cînd nu este slăbită prin lupta cu ele.

Despre aceste procese ne dăm seama în mod empiric și în viața zilnică. Atunci cînd un nou element, încă slab colorat ca sentiment, se ivește într-un sistem afectiv, el se colorează imediat în nuanța sistemului; atunci, însă, cînd noul element posedă o forță afectivă, se întîmplă ca el să domine sistemul.

Să ilustrăm această idee prin următoarele raționamente pe care le putem face într-o anumită împrejurare. E vorba că persoana X — socotită ca o persoană onestă — ar aparține unei organizații N, defăimată de societate. Cînd noțiunile X și N sînt egal de intransigente în independența lor ca valori, ele se resping reciproc, se opun încercării de a le situa *într-un singur cîmp afectiv*. Raționamentul ar fi următorul:

(1)
N este o societate suspectă
X este un om onest
X nu poate avea nimic comun cu N (sau N nu poatea avea nimic comun cu X).

Cînd, însă, fie X, fie N este mai tare, se produce un *singur* cîmp afectiv în care va domina valoarea mai puternică. Unul din termeni își va modifica valoarea: sau N nu este o organizație suspectă sau X nu este un om onest. Fie persoana este judecată după societate, fie societatea după persoană. Iată două raționamente posibile:

(2)
X îi aparține lui N
N este o societate suspectă
X este un om suspect

(3)
X este un om onest
N îl cuprinde pe X
N este o organizație onestă

Raționamentul (3) nu este corect din punct de vedere logic: concluzia dată nu este un rezultat necesar, de vreme ce din premisele date se pot trage mai multe concluzii: 1) N este o organizație de oameni onești, 2), o parte din N sînt persoane oneste și 3) o parte din N nu sînt onești. Totul depinde de poziția lui N față de X.

În raționamentul (3), concluzia reprezintă generalizarea valorii persoanei X la grupul întreg. Acest fel de raționament este foarte răspîndit. Obiectele care ne aparțin sînt cele mai alese, școlile în care am învățat noi (sau copiii noștri) sînt cele mai bune, prietenii noștri sînt persoanele cele mai distinse etc. Într-un cîmp afectiv, valoarea eului domină obișnuit celelalte valori.

Este de remarcat că în raționamentele (2) și (3), dominanta afectivă este reprezentată prin premisa majoră; premisa majoră imprimă concluziei nota ei de valoare.

Problema calității afective se poate încadra în problema mai generală a labilității psihice. Există persoane unitare la care sistemul psihic tulburat de un stimul, în loc să se dezagregheze, devine mai coerent, mai unitar și mai stabil. Două persoane lucrează la o problemă de matematică; se produce un zgomot puternic; unul din subiecți este stimulat în sensul accelerării, al sporirii randamentului său de muncă, iar altul devine dezorientat, „și-a pierdut șirul problemei", „s-a zăpăcit". Aceeași dificultate pe unii îi stimulează, pe alții îi deprimă; aceeași situație primejdioasă determină la unii reacții precise și adaptate, iar alții cad pradă emoției. La cei dintîi dominanta afectivă reacționează prin sporire de tensiune unificatoare, iar la alții ea cedează altor dominante, sau pur și simplu se dezagreghează. Ca efect al criticii, convingerile unora se întăresc, convingerile altora slăbesc.

Sentimentele complexe sînt tratate de psihologia nouă ca „structuri" afective. Termenul de structură nu ni se pare potrivit în psihologia afectivității, deoarece implică nota de articulație, de parte, de element și, în al doilea rînd, are un caracter static. Or, sentimentele sînt cîmpuri dinamice, nediferențiate și nearticulate.

Chiar dacă menținem termenul de structură afectivă, structura nu poate fi înțeleasă ca o sinteză de elemente; un sentiment nu este o unitate formată din emoții elementare cum ne sugerează Shand și nu poate fi vorba de o analiză statică a sentimentelor în felul cum o face McDougall. Reproșul, de pildă, nu este un sentiment „complex" în care am putea distinge elementul de mînie și acel de emoție tandră. Reproșul este un cîmp dinamic ce are loc cînd o pornire oarecare a fost contrariată de către o altă persoană, iar mînia rezultată (forța de a trece peste bariera intervenită), este, la rîndul ei, deviată și dominată de o altă forță, aproape contrară, de protecție. În felul acesta, numai, se pot explica și descrie structurile afective. În asemenea descrieri dispar entitățile explicative numite instincte sau tendințe și nu avem a face decît cu cîmpuri psihice unde deplasarea unui punct determină o variație dinamică într-alt punct al cîmpului; se naște astfel un *curent de echilibrare preferențială numită forță (sau tendință)* și care dispare odată cu stabilirea echilibrului, odată cu lichidarea tensiunii.

Cîmpului afectiv i se aplică — prin transpunere din domeniul sunetelor — atributul de *timbru* afectiv. Cu rezervele de mai sus, adică, ferindu-ne să privim sentimentul ca o *sinteză* de elemente, am putea vorbi și de timbru afectiv unde dominanta este tonul fun-

damental, iar sistemele subordonate armonice. Un suflet mai complex şi mai unitar are şi timbru afectiv mai bogat; fiecare personalitate are timbrul său specific. *Puritatea* şi *claritatea* sentimentelor la unele persoane contrastează cu *disonanţele afective* ale altora.

De la sine înţeles, că cele mai stabile cîmpuri afective sînt sentimentele „superioare". Ele se mulează în cadre mai largi, mai abstracte şi mai stabile ale idealurilor sau ale normelor sociale. Ele pot fi mai greu dezintegrate sau răsturnate, deoarece tensiunile lor rareori ajung la nivelul tensiunilor afective biologice, iar lichidarea lor nu este presantă şi imediată. Sentimentele superioare lucrează „sub specie aeternitatis".

Un cîmp afectiv, după părerea noastră, ar putea fi determinat prin situarea lui într-un spaţiu psihic tridimensional. Orice sentiment are o tonalitate de *agreabil sau dezagreabil* în raport cu *obiectul;* este mai *central* sau mai *periferic* faţă de *eul* nostru; este mai *înalt sau mai jos* din punct de vedere al *valorii* sale. Aşadar, *trei* dimensiuni: *plăcut-neplăcut, central-periferic, superior-inferior.*

1. *Polaritatea*

Am văzut cum instabilitatea afectivă implică proprietatea afectului de a se transforma într-un afect contrariu. „Fără contraste — spune Jung — nu există echilibru şi nici sistem de reglare autonomă" (C, p. 103).

Wundt consideră ca specific sentimentelor proprietatea lor de a se mişca în contraste; la senzaţii, spune el, avem fenomenul *deosebirilor* maxime, pe cînd la sentiment fenomenul *contrastului.* Aici putem începe de la un capăt şi, trecînd printr-un grad de indiferenţă, ajungem la polul opus, pe cînd senzaţiile nu ne oferă această posibilitate (A II, p. 348).

Külpe critică această idee (p. 225—226). Oricum am înţelege, după el, contrastul, acesta nu este specific sentimentelor. Dacă îl înţelegem ca exclusivitate reciprocă, îl găsim în fenomenele de foame şi saturaţie, oboseală şi voioşie; îl au şi unele culori. Dacă îi dăm sensul de întărire reciprocă, îl găsim şi la senzaţii; dacă contrastul se relevează printr-un fenomen de neutralizare, el nu lipseşte senzaţiilor; dacă prin contrast se înţelege o deosebire maximă dintre două puncte aşezate pe o serie calitativă, atunci foamea şi saturaţia sînt opuse, iar între ele se poate trece printr-un punct de indiferenţă, ca şi între cald şi rece.

Külpe ar avea dreptate dacă printre faptele psihice prezentate de el ca neafective n-ar fi şi fenomenele afective sau dacă ar fi

dovedit că contrastul senzațiilor n-are nici o legătură cu contrastul afectiv. Este sigur că fenomenul de contrast nu este specific numai sentimentelor; el este un fenomen mult mai general. Esențial este numai faptul că acest contrast apare în lumea afectivă ca plăcere sau neplăcere. Prin polaritatea sentimentelor noi nu înțelegem proprietatea lor de a se echilibra prin poziții extreme, ci însușirea aproape a tuturor stărilor afective de a se colora în nuanțe de plăcut sau de neplăcut.

Plăcerea și neplăcerea sînt două sentimente primitive și fundamentale. La organismele nediferențiate viața psihică se desfășoară mai mult pe un plan extern: individ-mediu; forțele psihice nu au alte bariere decît de natură externă, iar procesul afectiv al acestor organisme se orientează pe dimensiuni „spre" sau „de la"; orice forță ce se opune intenționalității biologice produce un sentiment de neplăcere și orice favorizare a tendinței este trăită cu plăcere. Neplăcerea rezultă atît din stînjenirea unei tendințe pozitive, cît și din oprirea celei negative. Lichidarea tensiunii afective are, pe lîngă sentiment, specific tendinței dominante, și o notă calitativă de plăcere, iar sporirea tensiunii poate fi colorată de un sentiment de neplăcere sau agreabil.

Aceste două tonalități afective nu se pot identifica cu activitatea, deoarece aceeași acțiune prelungită poate trece prin tonalități opuse; ele nu trebuie privite nici ca semne ale tendințelor, deoarece tendința însăși este o direcție preferențială de lichidare a sistemului dinamic în tensiune. Plăcutul și neplăcutul sînt în funcție de tensiunea afectivă și sînt reglatoare ale supapelor prin care se lichidează tensiunile noastre afective. Între plăcere-neplăcere și tendință se stabilește o interdependență în forma unui circuit.

Cum orice sentiment are legături cu acțiunea și cum acțiunile se prezintă ca mijloace de lichidare și de destindere a tensiunilor, înțelegem de ce sentimentele de plăcut și neplăcut sînt nelipsite din orice structură afectivă și din orice comportare motorie.

Sentimentele complexe posedă în măsură mai mică coloratura hedonalgică, deoarece la organismele superioare legătura cu acțiunea este mult mai labilă și mai slabă; există feluri de echilibru și de tensiuni lipsite de intenționalitate precisă, determinată.

În teoria sa filogenetică, R u c k m i c k tratează sentimentele simple ca primele licăriri ale conștiinței, ca cele mai primitive forme de manifestare ale organismului; sentimentele senzoriale (sense-feelings) le socoate ca forme mai puțin evoluate (p. 205—232).

În sînul clasei sentimentelor hedonalgice am putea distinge *trei* perechi: durerea-voluptatea, plăcerea-neplăcerea și agreabil-dezagreabil. În lumina explicațiilor de mai sus am putea înțelege fie-

care pereche în modul următor. Durerea și voluptatea ar fi două două forme *emoționale* ale perechii primitive de sentimente de plăcere-neplăcere (v. P i é r o n; B și K). Plăcerea-neplăcerea ar fi dimensiunea primitivă a sentimentului, rămasă legată de echilibrul extern, de comportarea periferică organism-mediu, iar agreabilul-dezagreabilul ar reprezenta forme de armonie sau de dizarmonie ale echilibrului intern. Așa se și explică caracterul violent și brusc al primei perechi, însușirile de localizare și obiectivitate ale perechii plăcere-neplăcere, precum și caracterele ei de difuziune și interioritate ale sentimentelor de agreabil și dezagreabil. Primele două perechi sînt expresii ale cîmpului afectiv în ciclul dinamic organism-mediu; ultima pereche ar exprima raportul dinamic intern.

În altă parte am afirmat că sentimentele *senzoriale* corespund ciclurilor funcționale senzoriale sau motorii, locale și negeneralizate. Ele se află la periferia personalității noastre. Durerea și voluptatea încep prin a fi emoții locale, reacții violente ale sistemelor parțiale ajunse la maximul lor de tensiune.

2. *Interioritatea*

Căldura afectivă s-a opus totdeauna răcelii intelectului (V. J a m e s, K r u e g e r, F r ö b e s). Sentimentul ne apare ca o realitate mai intimă decît o idee. Diferențele dintre „cald“ și „rece“ sînt foarte importante în psihologia sistematică. „Cald“ apare în dezvoltarea individuală mai devreme și este posibil de stabilit la un copil deprinderi afective apărute mult înainte de a fi dobîndit îndemînarea actelor motorii și organizarea verbală. Afectivitatea este mai centrală în organizarea personalității și dezordinile ei produc efecte psihologice mai mari decît anomaliile în actele motorii descrise în mecanismul vorbirii.

Însușirile de căldură și de interioritate caracterizează apropierea de eu, de nucleul personalității; luate în acest sens, ele reprezintă o notă a interiorității.

Sentimentelor li se mai aplică și caracterul de *adîncime*. Întrebarea este dacă interioritatea se poate confunda cu adîncimea. Aceasta depinde de ceea ce înțelegem prin adîncime afectivă. Dacă prin adîncime se înțelege *nivel* de sentiment, atunci înțelesul de adîncime trebuie separat de acel de interioritate. Unii psihologi confundă înțelesul de interioritate cu cel de adîncime, înțelegînd prin adîncime *nivelul* afectiv. G r o s s a r t (B, p. 81) subliniază deosebirea dintre adîncime și nivel; numai că el numește adîncime ceea ce noi numim interioritate. V o l k e l t, de asemenea, dis-

tinge aceste două înțelesuri și precizează punctul său de vedere, spre deosebire de al lui Krueger, dar ca și Grossart, întrebuințează termenul de adîncime pentru înțelesul nostru de interioritate (28; asupra caracterului de adîncime vezi și Rauh, A, p. 82—83). Același termen pentru același înțeles îl întrebuințează și Stern (A, p. 748—749).

Noi preferăm termenul de interioritate numai din motivul că ne ferește de confuzii, mai bine decît cel de adîncime. Un sentiment superficial este și periferic, unul central, interior, este și adînc.

Intensitatea sentimentului nu merge paralel cu interioritatea lui: plăcerile și neplăcerile pot fi foarte intense, dar totdeauna vor fi periferice (superficiale). O durere de dinți poate fi foarte intensă, dar nu mai puțin va fi superficială.

Caracterul de periferic sau central variază după *felul* sentimentului (o plăcere este mai superficială decît o bucurie, respectul este mai rece decît o prietenie), după *starea generală* (cînd sîntem obosiți sentimentele noastre sînt mai slabe și mai superficiale), după modul constant de *reacțiune* a individului (sentimentele vor fi simțite mai adînc de către un introvertit decît de către un extravertit) și după *obiectul* sentimentului (cineva simte adînc anumite aspecte ale vieții sociale și superficial altele). Se poate ca interioritatea sentimentului să varieze și după *sex*. Bergson, afirmă că femeile trăiesc sentimentele mai superficial decît bărbații (A, p. 41).

Noțiunea de interioritate (sau adîncime) a sentimentelor pare că nu este o simplă imagine transpusă din lumea materială. Ea exprimă o realitate trăită și specifică. În mod obișnuit, vorbim despre *lărgimea* orizontului intelectual (cultură *vastă,* idei *înguste*) și despre *adîncime* a sentimentelor (Minkowsky).

Atunci cînd o persoană, trăind un sentiment superficial, simulează (inconștient) un sentiment mai adînc, spectatorul are impresia de fals; sentimentul sună a gol, a găunos. Aceeași impresie o avem despre trăirea cuiva care încearcă să simuleze un alt sentiment în locul celui trăit de el (v. Paulhan, și Pfänder). Însuși subiectul își poate da seama de caracterul factice al trăirii sale.

Stern, izolează caracterele de adevărat-factice de dimensiunea adînc-superficial (A, p. 749—750). Noi credem, însă, că trăirea fictivă este un *sentiment* și nu un *atribut* al sentimentului; avem un sentiment de ceva fals, prefăcut. Sentimentele factice ele însele pot fi adînci sau superficiale. Pare că acest sentiment de nenatural sau fals este de aceeași speță ca și sentimentul *vidului* descris de Janet. Persoanele (obișnuit istericii) care tind cu orice preț să se pună în unison afectiv cu mediul sau să pozeze în originali trăiesc pe planul afectivității factice (v. Dide).

3. *Înălţimea sau nivelul*

De multă vreme se discută în psihologie despre sentimente superioare (sentiment moral, estetic, religios, intelectual) şi sentimente inferioare (invidia, ura, gelozia). Această clasificare este abandonată astăzi de mulţi psihologi, din motivul că prin ea s-ar introduce în psihologie un criteriu străin de ştiinţa psihologiei, criteriul moral. Dacă, în adevăr, motivarea acestei clasificări este morală, obiecţia este justă. Într-adevăr, majoritatea dintre psihologii secolului trecut denumesc superioare anumite sentimente numai fiindcă ele sînt legate de conţinuturi sufleteşti de ordin superior. Ceea ce-i justifică, deci, să vorbească despre superioritatea unui sentiment nu este natura însăşi a sentimentului, ci conţinuturile intelectuale corespunzătoare. Este uşor de văzut aici influenţa atît a psihologiei intelectualiste şi asociaţioniste, după care toată variaţia sentimentelor se datoreşte conţinuturilor intelectuale, cît şi influenţa psihologiei experimentale naturaliste care nivelează toată viaţa sufletească.

Dar a vorbi despre superioritatea sau inferioritatea unui organism înseamnă oare numaidecît a-l privi sub aspect moral? Noţiunea de valoare nu poate fi exclusă din ştiinţă. Aprecierea imanentă nu trebuie părăsită; ea este impusă de o concepţie genetică (v. S t e r n; A, p. 752—753).

Şi în domeniul tehnologiei se vorbeşte de maşini superioare şi inferioare, maşini cu randament mare şi maşini cu randament mic. Îndată ce privim un lucru sau un organism sub aspectul *finalităţii* şi al evoluţiei nu se poate face abstracţie de valoarea relativă a *mijloacelor* prin care se realizează scopul. Întrebarea este dacă psihologia poate face abstracţie de aspectul teleologic, final. Imposibilitatea de a trata fenomenele psihice numai cauzal se poate vedea şi din faptul că se vorbeşte de nivel superior sau inferior de inteligenţă şi în însăşi definiţia voinţei intră o judecată morală. Astfel C l a p a r è d e defineşte voinţa ca o victorie a tendinţelor superioare asupra celor inferioare (A, p. 174), iar P i é r o n spune: „Cuvîntul de voinţă“ ... „implică o judecată de valoare îndreptată asupra conduitei în toată complexitatea sa, o judecată morală“. „A avea voinţă implică nu numai un nivel ridicat de individualizare a comportării, o cantitate superioară de energie mintală, dar şi o predominare a tendinţelor considerate ca superioare“ ... „asupra celor considerate inferioare“ ... (B, p. 204). Şi mai departe: „Oricît de paradoxal ne-ar părea deodată, acelaşi lucru există şi cu privire la inteligenţă“ ... *(ibid).*

Dacă acest caracter de ierarhie şi de valoare se aplică la acţiune şi la inteligenţă, de ce nu s-ar aplica şi la afectivitate? Poate că

voința împrumută caracterul său de valoare tocmai de la afectivitate.

Neînțelegerile dintre psihologi sau filosofi asupra acestui punct rezultă, credem, din confundarea punctului de vedere extrinsec cu cel intrinsec. Una este a aprecia un fapt, un eveniment, un proces, o situație sau o persoană, ca fiind în funcție de un scop exterior lor și altceva este a constata trăirea de valoare însăși. Din primul punct de vedere și o mașină poate să fie superioară, iar din al doilea punct de vedere superior este numai ceea ce este *trăit ca superior*. O comportare a unui organism poate fi judecată ca superioară de către un biolog; pentru organism, însă, ea poate reprezenta o soluție imperfectă și inferioară alteia. Definițiile inteligenței și ale voinței se fac adesea prin prisma aceluiași punct de vedere extrinsec și mecanicist. Deoarece înseși sentimentele sînt valori, superioritatea sau inferioritatea reprezintă natura însăși a sentimentului. În primul caz (extrinsec) facem o judecată de valoare a unui fapt, în cazul al doilea (intrinsec) facem o constatare a valorii însăși.

Unii psihologi contestă afectelor calitatea nivelului, dar nu toți înțeleg prin nivel același lucru. Astfel Wreschner discută despre înălțimea sentimentului în înțeles de *prag* al sensibilității afective, prin analogie cu pragul senzațiilor. Este un înțeles cu totul inacceptabil, dar explicabil pentru un psiholog care nu admite decît sentimente de plăcere și de neplăcere. Cu privire la înălțimea sentimentelor, Wreschner spune că ea nu este o însușire directă a sentimentului, ci este împrumutată lumii materiale; este, deci o metaforă pe care e mai bine s-o abandonăm (p. 24).

Înălțimea sentimentului este bine definită de către Grossart. „Înălțimea unui sentiment este bazată obiectiv pe gradul de spiritualitate a tendinței, pe intenționalitatea ei interioară“ (B, p. 152).

Pentru psihologii germani concepția evolutivă a psihicului este ceva obișnuit. Aceste concepții, însă, sînt impregnate de metafizică. Klages de pildă, deosebește viața de spirit, două forțe care se află cînd în armonie cînd în raport de antagonism, de opoziție. Viața și sufletul (forțe primitive, comune plantelor și animalelor) se manifestă prin emoții, iar spiritul se exprimă în inteligență și voință. Scheler deosebește trei feluri de eu: corporal, vital și spiritual. Sentimentul de iubire (sau de ură) poate lua trei forme deosebite: manifestată prin acte vitale sau corporale (iubire vitală sau pasională), prin acte psihice pure (iubirea psihică a *eului* individual) sau prin acte spirituale (sentiment spiritual al *persoanei*).

Grossart împarte sentimentele — conform cu împărțirea tendințelor — după un criteriu evolutiv, în sentimente ale vieții instinctive, ale vieții sufletești și ale existenței spirituale. Viață, suflet și

spirit, iată trei noțiuni fundamentale care permit o ierarhizare a sentimentelor. Iubirea poate fi înțeleasă ca o simplă abstracție *biologică*, cînd o persoană de sex opus este privită ca simplu obiect de satisfacție. Ea ni se mai poate înfățișa și ca un sentiment *psihic* atunci, cînd într-o altă persoană recunoaștem un *eu* analog eului nostru, un suflet; este cazul unei iubiri tot egoiste. Adevărata iubire superioară o manifestăm atunci cînd ne sacrificăm pentru binele persoanei iubite, indiferent de sentimentele ei pentru noi; sentimentul nostru pornește atunci dintr-o adevărată apreciere a *valorilor spirituale* superioare aflate într-o personalitate. Toate aceste trei feluri de iubire reprezintă structuri afective de niveluri deosebite.

Înțelesul de nivel îl socotim cu atît mai propriu afectivității, cu cît nu înțelegem să facem o judecată de valoare asupra unui fapt lipsit de valoare, ci asupra însăși valorii; sentimentul este valoarea trăită și diferențele dintre sentimente sînt sentimente de valori. Opoziția, atît de esențială pentru viața noastră, între bine și rău comportă astfel o mișcare a sufletului uman ce oscilează între înalt și jos; și abia este necesar să repetăm că „înalt" și „jos" n-au aici nimic metaforic, ci revelează dimpotrivă sensul profund ce-l are în viață (Minkowski).

Dar n-avem decît să observăm comportarea practică a individului. Noi nu reacționăm numai la intensitatea sau adîncimea sentimentelor cuiva, dar și la *înălțimea* lor. Compătimirea noastră este mult mai adîncă față de o durere morală și dezinteresată, decît față de o durere fizică sau egoistă.

EMOȚIILE

Emoția, în aspectul său mintal, este un fenomen sărac. Ea se poate caracteriza în general ca *haos* sau *tulburare* psihică. Alte note prin care ea se caracterizează în mod obișnuit sînt extrinsece și se referă fie la partea somatică, fie la aspectul ei motor și cognitiv.

În loc de a insista asupra unui singur atribut al emoției, preferăm o caracterizare a ei printr-o descriere sumară și schematică.

Este important, însă, de stabilit înainte cîte emoții sînt. Ne oprim la împărțirea cea mai frecventă, la patru emoții fundamentale: mînia, frica, tristețea și bucuria. Aceste emoții pot fi precedate de o emoție preliminară și nediferențiată, emoție-șoc. Ceea ce ne face

să ne oprim la această împărțire sînt motivele de ordin introspectiv și extrospectiv, fiziologic.

În afară de aceste emoții fundamentale, unii autori mai deosebesc două emoții, mai elementare și mai primitive sub raportul filogenetic: durerea și voluptatea. Acestea s-ar raporta la emoțiile enumerate ca reflexele la instincte. Ele sînt un fel de reflexe emotive, parțiale și localizate. Ne vom ocupa mai ales de descrierea emoțiilor de mînie, frică, bucurie și tristețe.

Behavioriștii caută caracterele emoțiilor în *comportare*. Recent Forti face o încercare de a defini emoțiile prin comportările lor; aceeași atitudine generală o are și Weiss. Dar majoritatea behavioriștilor își dau seama că o comportare emotivă este deosebită de una neemotivă și atunci ei creează o clasă de comportări viscerale și glandulare (v. Watson) sau una din comportări speciale secundare și interne (v. Janet și Kantor).

Unii psihologi nebehavioriști, dar partizani ai aspectului obiectivist, încearcă să stabilească *paralelism*, fie între emoție și comportare motorie (Ribot), fie între emoție și instinct (McDougall).

Toate aceste încercări, însă, par a eșua dn pricina evidențierii tot mai mari a discordanței și chiar a antagonismului dintre reacțiile emotive și cele neemotive. Școala formei a stabilit că structurile motorii se distrug sub influența emoțiilor, iar cercetările psihofiziologice și patologice au stabilit — în cazul emoțiilor — antagonism între reactivitatea tonică sau posturală și cea fizică sau cinetică (v. Wallon).

În America, Dewey (1895) a susținut că emoția nu este o comportare adaptată, ci o atitudine specială, rezultat al unui *conflict* dintre tendințe. Această teorie a fost reluată și dezvoltată mai tîrziu de către alți autori americani și englezi (McLennon, Angell, Bernard, Drever, Smith, Breese, Angier, Howard, K. Bridges, Bartlett, Darrow, Gordon). Emoțiile scot la iveală contradicții implicite în propria noastră situație și care ies la lumină atunci cînd împrejurările ne constrîng să le alegem. Ele sînt crize ale momentelor dramatice ale vieții (Gordon). McDougall încearcă să apere pozițiile sale împotriva acestei concepții, dar, mi se pare, fără mare succes (v. A, p. 504—508).

În Franța, o teorie asemănătoare a fost elaborată de Paulhan care privește emoția ca o *oprire* a tendinței, iar, Laurguier des Bancels a formulat pregnant concepția sa, susținînd că emoția este un eșec al instinctului („le raté de l'instinct"). Această concepție este foarte răspîndită (v. Wallon și Janet). Și Dumas înclină spre această părere. „În mod general — spune el

— noi credem că este important ca, în analiza stărilor afective, să nu se confunde reacțiile instinctive cu reacțiile emoționale" (v. II, p. 374).

Dintre psihologii sovietici, L u r i a este un reprezentant de seamă al acestei interpretări. Aceeași idee stă la baza cercetărilor făcute sub direcția lui L e w i n (în laboratorul de la Berlin) asupra vieții afective.

Adoptăm acest punct de vedere. Trebuie, însă, să facem o deosebire, sub acest raport, dintre sentiment și emoție. Sentimentul reprezintă o tensiune orientată și susținătoare a activității adaptate, pe cînd emoția este o părăsire a structurilor motorii superioare prin închiderea tuturor căilor de canalizare externă. Emoțiile, în formele lor mai slabe, pot fi însoțite, sporadic sau continuu, parțial sau total, și de comportări adaptate; în formele lor intense, însă, nivelul comportării scade pînă la reacții impulsive, automate, dezorientate și dezorganizate. Uneori, însă, drumul spre aceste manifestări este barat și atunci emoția ia forma unui spasm tonic. Aceste manifestări W a t s o n le împarte în clase de reacții accesorii, lente, nereacții (paralizii), reacții blocate, negative, nesancționate de societate și reacții aparținînd altor stimuli (substitute).

Se pot oare caracteriza emoțiile prin reacții vegetative? Încercările de a prinde calitatea emotivă în configurații de curbe ce ar înregistra variațiile pulsului, ale presiunii sîngelui, ale respirației și altele, sînt vechi și ar părea că sînt abandonate. Recent ele au fost reluate, mai ales în America unde se încearcă pe baze statistice și de analiză factorială, a se afla corelațiile dintre mai multe feluri de reacții (G a s k i l l și C o x). Cercetările lui C a n n o n cu privire la emoția de mînie și cea de frică au făcut epocă în psihologie, determinînd un curent și impunînd o concepție aproape uniformă în toată America. Experimentele sale stabilesc că fenomenele organice sînt identice în ambele aceste emoții și că, deci, o emoție nu poate fi caracterizată prin reacții vegetative. Cum se explică, totuși, că frica și mînia ne apar ca două emoții distincte? După C a n n o n, cauza se află în regiunea subcorticală, talamică, din care pornește un impuls în sus spre cortex și altul în jos, spre mușchi și viscere. Alți psihologi încearcă să explice deosebirea dintre emoții prin deosebiri de comportare externă: reacțiilor viscerale identice li se suprapun activități externe (sau atitudini) deosebite la fiecare emoție (W o o d w o r t h); fenomenului visceral uniform i se adaogă diferențele provenite de la mușchii scheletului (P e r r y) sau de la atitudinile motorii (A n g e l l).

Toate aceste interpretări, însă, par inutile, deoarece D u m a s, după cercetări îndelungate, ajunge la concluzia că fiecare dintre

cele patru emoții își are fizionomia ei specifică. Și nu numai atît; fiecare dintre ele se poate prezenta sub forme opuse, activă și pasivă, cu corespondentele lor fiziologice bine determinate.

Reacțiile vegetative nu lipsesc nici în sentimente și chiar sentimentele ușoare de plăcut sau de neplăcut au repercusiuni organice. Manifestările sub formă de sentiment, însă, ne apar ca reacții utile, îndreptate spre susținerea activității necesare. Întregul sistem finalist al lui Cannon se poate înfățișa, în cazul acesta, ca o interpretare a sentimentelor și nu a emoțiilor. Unei emoții de frică îi premerge sentimentul de teamă și unei emoții de mînie un sentiment de iritație (v. Claparède; C.). Atunci cînd întreaga rezervă energetică este mobilizată potrivit cu necesitățile activității prin care se consumă, toate reacțiile fiziologice se pot interpreta ca procese adaptate. Cînd însă, excesul energetic devine disponibil fie prin închiderea căilor de exteriorizare, prin blocarea cortexului, fie prin dozare prematură, excesivă sau deficitară, manifestările vegetative își pierd forma lor organizată și finală. Ni se pare că în acest proces rezidă întreaga dificultate a experimentelor și cauza contradicțiilor în rezultate și interpretări.

O încercare de interpretare obiectivă a emoțiilor o face St. Gray, susținînd că emoția este o înregistrare, prin organe proprioceptive, a modificărilor *chimice* din sînge. Orice emoție declanșează secreții endocrine variate, în proporții diferite. Emoția n-ar fi decît o expresie conștientă a formulei chimice din sînge. Această interpretare, însă, nu este confirmată de cercetările lui Cantril și Hunt și este respinsă de către Cannon (D) și Hunt.

O caracterizare a emoțiilor prin descrierea aspectului *cognitiv* nu este posibilă, fiindcă este prea evident că avem de-a face cu două clase de fenomene profund deosebite. Înțelegerea emoției, însă, cîștigă prin descrierea *efectelor* ei și, în cazul de față, a efectelor ei asupra laturii cognitive. Și în acest domeniu emoția are același efect destructiv ca și în domeniul motor; ea distruge structurile perceptive, intelectuale; emoția „întunecă" mintea, produce un vid intelectual, un haos în gîndire, o completă dezorientare în gîndire; emoția îl decapitează pe individ. Trăirea emoției se caracterizează fie printr-o imobilizare mintală, cînd situația devine un punct fascinant ce provoacă necontenit mobilizări noi de energie pînă la o epuizare completă, fie printr-o părăsire a situației și o revenire spre polul reactivității vegetative și tonice; ne întoarcem atunci cu spatele la lumea externă (v. Dejean).

Dar și aici trebuie să facem o deosebire dintre sentiment și emoție. Sentimentul orientează și susține activitatea intelectuală, emoția o dezorientează și o eclipsează; sentimentul este un factor

de coeziune a structurilor intelectuale, emoția este un factor de dislocare, de disociere, de rupere a unității mintale. Sentimentul este un fenomen normal de ordine, emoția este criză și haos. Dacă intensitatea tensiunii afective ne oferă o gradație continuă între sentiment și emoție, efectele lor asupra activității intelectuale și a celei conative, din punct de vedere al finalității și al influențelor lor, sînt opuse.

Din cele schițate pînă aici se vede că procesul emotiv nu poate fi redus numai la unul dintre numeroasele complexe de fenomene (viscerale, motorii, neurale, glandulare și conștiente). Cason propune o teorie a efectelor ca structuri organice, rezultate ale interacțiunii dintre mai multe feluri de procese.

Procesul emotiv, în faza lui intensă, se petrece fie ca un fenomen de fascinație (sau monoideism), fie ca o stare narcisiacă și de dispersiune. În mod normal, legăturile noastre cu lumea externă se desfășoară în cicluri vaste și superioare, implicînd, sub aspectul fiziologic, activitatea cortexului. Emoția ne apare ca o îngustare a ciclului funcțional normal și o revenire la cicluri mai primitive, în afară de cortex, adică la cicluri funcționale numai între sisteme organice. O simplă revenire la un stadiu funcțional subcortical, însă, nu ne dă decît impulsuri, automatisme sau, forțînd puțin realitatea, instinctul pur. Tulburarea emoției provine nu atît din regresiune, cît din luptă dintre impulsuri sau din presiunea acestora asupra barierelor conștiinței. Așa se și explică de ce emoția este mai mult un fenomen *fiziologic* decît psihic.

Pentru a preciza și mai bine fenomenul emoției vom încerca o descriere, mai mult fenomenologică, a fiecărei emoții în parte.

Am stabilit pînă acum că emoția apare numai atunci cînd cîmpul afectiv a ajuns la o tensiune insuportabilă pentru individ. *Orice emoție este un fenomen de destindere a tensiunii afective prin reacții vegetative, tonice, glandulare și cinetice (de ordin primitiv).* Acesta este aspectul general și *comun* tuturor emoțiilor. Vom încerca, însă, o determinare *calitativă* a cîmpului afectiv în fiecare emoție în parte. În această determinare, desigur, nu vom putea separa aspectul sentimentului de cel emotiv, fiindcă *ceea ce împrumută emoției calitatea este tocmai sentimentul.* Sîntem de acord cu Claparède, cînd acesta afirmă că fenomenul emotiv este un amestec de ajustare, tradusă în conștiință prin sentiment, și de dezordine emotivă. Pe noi ne interesează natura forțelor ce produc tensiunea și *modul* de producere a tensiunii.

Ne-am declarat de acord cu teoriile ce descriu emoția ca un conflict dintre tendințe. Orice conflict creează o tensiune afectivă (afară de cazuri de dezagregări psihice); *dar nu orice tensiune provine din*

conflict. Dacă sîntem siliți să facem un lucru pentru care nu avem nici o atracție, nici un interes, în sufletul nostru crește o iritație surdă împotriva persoanei ce ne-a impus acel efort, fie împotriva lucrului însuși, fie, uneori, împotriva noastră înșine. Sîntem irascibili și cînd, obosiți, sîntem siliți să exercităm o muncă. Se creează un cîmp afectiv unde două forțe tind în sens divergent și contrar, trag în direcții opuse. Tensiunea realizată de aici este deosebită calitativ de tensiunea rezultată din conflict. Cînd unei dorințe ale mele se opune un obstacol, mă irit, mă mînii. Dacă mă distrage cineva în timpul cînd lucrez cu interes, reacționez cu mînie. Aici întîlnim fenomenul potrivit căruia unei forțe pozitive i se opune o barieră: două forțe opuse dar convergente.

Aceste două împrejurări scot la iveală *două tipuri de tensiuni afective;* primul tip l-am putea numi tip *pasiv*, deficitar sau negativ (tip B), iar al doilea, tip *activ* sau pozitiv, dinamogenic (tip A). În tipul dinamogenic (A), tensiunea se creează din pricina barajului opus forțelor existente sau din cauza acumulării subite de forțe noi. În tipul deficitar (B), este vorba de mecanismul apărării împotriva cheltuirii (sau mobilizării) de energie.

Kurt Lewin deosebește *trei* tipuri de conflict între forțe: primul este între două valențe pozitive (copilul ar dori să meargă în excursie, dar ar dori să se joace și cu tovarășii săi); al doilea, cînd copilul este în fața unei situații care are pentru el simultan o valență negativă și una pozitivă (copilul ar dori să se urce în pom, dar îi este frică); și al treilea, cînd copilul se află între două valențe negative (amenințarea cu pedeapsa îl împinge spre lecție, lipsa de dorință îl îndepărtează de lecție) (C, p. 88—91).

Noi credem că aceste deosebiri se pot reduce la cele două stabilite de noi mai sus. În cazul întîi, o dorință se izbește, ca de o piedică, de o altă dorință, deși ambele sînt pozitive, dar, fiind incompatibile, una este negativă în raport cu alta; de asemenea, în cazul al doilea, dorința se izbește de un obstacol, reprezentarea posibilității unei primejdii. Primele două cazuri, deci, se pot reduce la tipul A de tensiune. În cazul al treilea, avem a face cu două forțe divergente; opoziția din cîmpul afectiv nu este aici periferică, ci centrală. Primul tip ne oferă fenomenul de oscilație, al doilea pe acel de destrămare. Dealtfel, însăși comparația dintre schema tipului I și a tipului II a lui Lewin ne arată o tendință convergentă (față de centru) a forțelor în cazul întîi și o tendință divergentă a lor în cazul al doilea (*ibid.* C, fig. 14 și 15, p. 93).

Dumas deosebește formele pasive ale emoțiilor de cele active. Atacînd problema fenomenologic, găsim că orice emoție poate lua o

formă sau alta din acele două tipuri de tensiuni. Ne întrebăm dacă n-ar exista o corespondență între aceste două forme ale tensiunii și tipurile de emoție stabilite de Dumas. Rămîne ca cercetările experimentale ulterioare să verifice această ipoteză.

Emoțiile pasive se apropie mai mult de ceea ce noi numim sentimente. Ele sînt mai potolite, mai echilibrate, mai statornice. Ar mai fi interesant de știut dacă aceste două forme reprezintă tipuri de emoții sau tipuri de temperamente, de comportări psihofiziologice. Interpretările lui Dumas nu exclud a doua posibilitate.

Am stabilit în mînie două forme de cîmp afectiv. În forma activă (tip A) avem acumulare de energie pornită spre distrugerea barierei; deci, o tendință pozitivă de înlăturare a obstacolului, cu conștiința posibilității de îndepărtare a piedicii intervenite și a superiorității (sau cel puțin a egalității forțelor) față de acea piedică. Cînd nu mai intervine nici o altă schimbare, se produce comportarea de agresiune, cu nota finalistă de distrugere a situației supărătoare. Ceea ce provoacă o sporire excesivă a tensiunii este o nouă barieră de care se izbesc forțele pozitive de atac sau de agresiune activă; este inhibiția internă, conștiința că trebuie să te reții. Această inhibiție se produce mai ales din cauza inoportunității reacției, din considerații de ordin social și moral.

Dar există persoane care reacționează calm și pot amîna conduita fără nici o tensiune afectivă. Pentru înțelegerea emoțiilor se impune să introducem încă un principiu explicativ, al *dinamogeniei premature*. Pentru Janet, emoția este o reacție prematură și primitivă. Pentru a putea exista o cădere de forțe se cere o diferență de nivel; această diferență se creează fie prin mobilizarea excesivă de forțe, fie prin diminuarea, lărgirea sau micșorarea rezistențelor, a barierelor. Tipurile emotive mobilizează întotdeauna forțe în măsură mult mai mare decît o cere conduita și adesea mai devreme decît o cere momentul situației. Or, energia, odată mobilizată, se cere cheltuită, și, în lipsa canalizării adecvate și normale, excedentul energetic se canalizează în domeniul visceral și postural.

În studiul lui Aveling, făcut pe bază de observații din timpul războiului, sînt descrise repercusiuni psihice ale emoției de *frică*. Efectele ei psihice sînt următoarele: sentiment de slăbiciune, sentiment de tensiune, sentiment de aversiune, îngustarea cîmpului de atenție cu sporirea intensității conținuturilor ei, accelerarea sau accentuarea procesului de gîndire, de judecată; în cazuri extreme, confuzia ideilor și a judecății, accelerarea sau încetinirea judecăților și a deciziilor, o masă vagă de senzații și lipsa totală de autocontrol, pierderea conștiinței etc.

Cum se prezintă frica în aspectul dinamic şi în natura ei intimă? Ea se leagă, ca şi mînia, în formele ei excesive de emoţie, de instinctul de conservare. Cîmpul afectiv al unui sentiment de teamă se poate produce şi prin jocul de forţe străine de sensul conservării; el poate conţine un instinct de proprietate sau unul sexual: poate să ne fie teamă să nu pierdem o carte sau o fiinţă iubită. În ultima instanţă şi instinctul de proprietate şi cel sexual (ca şi celelalte instincte) se pot centraliza în jurul eului; acesta, periclitat fiind în existenţa lui fizică, morală sau socială, poate reacţiona prin frică sau mînie. Instinctul de conservare fiind mai puternic, crizele emotive de frică sînt legate mai ales de această comportare.

Apariţia unei primejdii se prezintă ca o barieră ce mobilizează forţele de apărare, dar, spre deosebire de ceea ce se petrece în mînie, aceste forţe se îndreaptă spre ocolirea barierelor, spre evitarea lor în sens *negativ*. Cînd forţele se manifestă nestînjenit, avem comportarea de *fugă* (sau *raptusul*) fără emoţie; cînd, însă, ele se ciocnesc de inhibiţia provocată de conştiinţa neputinţei şi a neîncrederii în posibilităţile de evadare, atunci barierele încercuiesc energia mobilizată, închizînd supapele de destindere, iar energia se descarcă în subteranele psihice ale manifestărilor vegetative sau prin mişcări dezordonate şi inutile. Aceasta ar fi forma activă a *fricii;* individul are destulă energie mobilizată spre a încerca să lupte împotriva barierei sale de neputinţă.

În forma pasivă, hipotonică a fricii apare o lipsă energetică iniţială (o deficienţă a mobilizării) cu conştiinţa necesităţii de reacţiune. Situaţia ne copleşeşte, forţele externe năvălesc distrugătoare, cîmpul afectiv se îngustează, încercuind în el agitaţia forţelor neputincioase de a rezista, de a ieşi din cercul ameninţător al primejdiei. Rezultă inerţia, paralizia, sincopa, spasmul, ictusul emoţional. Individul rupe legătura cu lumea şi se închide în sine.

Care este fizionomia afectivă a emoţiei de *bucurie?* Ea este, după Janet, o reacţie de triumf. „Emoţia de bucurie — spune Gordon — produce cea mai mare încurcătură pentru teoriile psihologice. Părerea teoriei conflictului este că ea apare în mare intensitate numai acolo unde a fost înainte un conflict". Noi credem, însă, că emoţia de bucurie are acelaşi caracter de *conflict* actual ca şi celelalte emoţii; ea nu este un efect al lichidării unui *conflict,* ci al unui *obstacol* trecut. Dispariţia obstacolului creează numai diferenţă de potenţial; numai conflictul creează emoţia. În bucurie, conflictul este prezent, deoarece forţele, rămase subit disponibile, sînt oprite din cauza *conştiinţei de lipsă a prilejului de a le cheltui.* Tensiunea sporeşte, cînd la această conştiinţă se mai adaugă şi anu-

mite considerații sociale, inoportunitatea momentului de a ne revărsa energia în manifestări de exuberanță inutilă.

Urmînd schema noastră dinamică și ideea diferenței de potențial, vom găsi și aici două forme tipice: tensiunea rezultată fie din *diminuarea*, desființarea sau lărgirea subită a *barierelor* fie din *sporirea* subită a *resurselor energetice;* uneori au loc ambele fenomene simultan. Primul caz ar fi al prizonierului ce-și regăsește libertatea, al doilea al cîștigătorului unui loz mare la loterie. (Nu trebuie să uităm că aceeași situație, în anumite împrejurări, poate fi dinamogenică, iar în alte cazuri nu; dispariția barierelor poate provoca o diferență de potențial mai mare sau mai mică în funcție de energia existentă în momentul lichidării situației).

Cînd energia inițială a fost mică, iar mecanismul dinamogenic nu are loc, atunci avem cazuri de bucurie *pasivă.* Pentru a trăi intens o bucurie, omul are nevoie de energie; o persoană extenuată, obosită, nu se poate bucura activ; ea poate avea numai stări de beatitudine sau extaz, însoțite de inerție fizică și mintală. Jocurile nu urmăresc altceva decît realizarea diferențelor de potențial pentru a putea declanșa curentul de sus în jos, de la greu spre ușor, prin suprimarea bruscă a barierelor. Să nu uităm că această idee joacă un mare rol în explicarea comicului și a expresiei de rîs. Principiul rămîne același în jocul simplu de-a ascunselea, ca și în formele complicate și superioare ale jocului.

Emoția se deosebește și aici de manifestările motorii de exuberanță; ea este cu atît mai intensă, cu cît forța de expansiune se izbește mai mult de o rezistență, opusă manifestărilor motorii. O bucurie reținută este emoție în mai mare măsură decît bucuria în gesturi, sărituri și strigăte.

Tristețea (reacția de eșec, după Janet) apare în condiții aproape inverse de acelea ale bucuriei. Tensiunea tristeții se realizează, la un *deficit* dinamogenic, fie prin *restrîngerea* barierelor, fie prin presiunea asupra lor. Primul caz îl avem în împrejurarea cînd ne-a murit o ființă iubită: conștiința diminuării, a sărăcirii, însoțită cu ideea inutilității oricărei încercări de a reînvia atitudinile trecute. Acestea mai fac încercări, sub formă de forțe născînde, de a se actualiza, dar, izbindu-se de bariera imposibilului, în loc de conduită, creează un sentiment sau o emoție de tristețe.

Aceste tendințe uneori rezistă la resemnare; ele bat cu violență în barierele destinului și ale timpului. Avem atunci forma activă de deznădejde, amestecată cu revoltă; ea izbucnește în țipete, plîns și vaiete.

Al doilea caz, este de tipul eșecului repetat al candidatului la examen; extenuat, el are conștiința că trebuie să repete odată

mai mult aceeaşi încercare. Forma obişnuită a acestui caz este depresiunea, melancolia. Şi aici se verifică aceeaşi lege că manifestările exterioare slăbesc tensiunea emotivă. O tristeţe reţinută ne pare totdeauna mai adîncă decît una agitată, cu lamentări şi gesturi de dezolare. Lacrimile „uşurează inima"; expresia omoară emoţia, pe cînd inhibiţia o intensifică.

Tipul tensiunii de destrămare (tip B) se exprimă în tristeţe, în mod obişnuit, prin vorbele: „mi se rupe inima"; tensiunea produsă între năzuinţa spre satisfacere a sentimentelor vechi şi forţa ce le ţine în loc (conştiinţa că, dispărînd obiectul, comportările vechi n-au ce căuta). Durerea devine atunci sfîşietoare.

Din descrierea de pînă aici a emoţiilor se pot vedea asemănările dintre tristeţe şi frică pe de o parte, mînie şi bucurie pe de altă parte. Dealtfel, această asemănare a fost de multe ori subliniată, bucuria şi mînia fiind considerate ca emoţii stenice, iar frica şi tristeţea ca emoţii astenice (K a n t). Cîmpul afectiv al primelor două este dominat de forţe de *expansiune;* în celelalte două, de forţe de *comprimare*. La maniaci domină emoţiile de mînie şi bucurie, la melancolici cele de tristeţe şi frică. În domeniul fiziologic, le corespunde, poate, distincţia dintre simpaticotonie şi vagotonie. Fizionomia, atît fiziologică cît şi psihologică, a emoţiilor se complică odată cu deosebirea formelor active ale emoţiilor de formele lor pasive.

Aşadar, o emoţie are un efect distrugător atît asupra structurilor intelectuale cît şi asupra organizărilor conative. Atît timp cît avem sporirea sau diminuarea dinamogenică a organismului cu păstrarea caracterului finalist şi *adaptat* al activităţii sale ideomotorii, avem de-a face cu un sentiment şi nu cu o emoţie. Emoţia apare numai atunci, cînd, dintr-un surplus de mobilizare sau dintr-o diminuare a rezistenţei, odată cu bararea căilor adaptate de reacţiune, se produce o bruscă diferenţă de potenţial, urmată de o denivelare energetică prin modificări viscerale, glandulare, tonice, adeseori însoţite de reacţii cinetice dezordonate şi dezorganizate.

Conflictul ne apare ca o serie de încercări violente de a rupe barierele conştiinţei. *Ezitarea, oscilaţia* şi *perseverarea* ne par note comune tuturor emoţiilor. Obişnuit, soluţionarea normală a situaţiei ne lipseşte, iar o soluţie inferioară n-o putem accepta. În unele cazuri predomină soluţiile arhaice şi instinctive, alteori predomină barierele superioare, şi atunci energia emoţională se revarsă în cicluri funcţionale fiziologice, scurte şi fără altă utilitate decît aceea a descărcării tensiunii afective.

Emoţiile nu se prezintă totdeauna ca crize intense şi scurte; sub formă de frămîntări, obsesii sau remuşcări ele continuă în mod lent să agite pe individ, consumînd necontenit din energie. Ele re-

prezintă încercări, repetate de infinite ori, de a echilibra o situație, de a lichida un complex. Complexele, privite sub raport dinamic, determină reveniri necontenite ale acelorași conflicte, ale acelorași eforturi neizbutite. Oridecîteori am apăsa o minge, ea își revine la forma ei inițială; un om normal nu persevereză în încercarea de a-i modifica forma. Lichidarea unui complex nu se face atît prin deschiderea căilor de canalizare, readucîndu-l în conștiință, cît prin întărirea uneia din forțe cîștigînd astfel o stabilitate emotivă, punînd capăt nehotărîrii, oscilației. Personalitatea unui psihastenic este cea mai susceptibilă de a se prăbuși din pricina acestei continue eroziuni emotive. „Balansarea dorințelor este esența dramei și a vieții. Uneori, totuși, atunci cînd avem suficient spirit și destulă avuție, noi putem satisface ambele dorințe, rezolvînd conflictul lor. Aceasta se numește inteligență. Aceasta se mai numește coordonare a impulsurilor“, iar această (coordonare)... „este ceea ce înțelegem prin efort creator al imaginației“ (G o r d o n K., *Imagination and emotion,* 1937, p. 136).

În concluzie emoția ni se prezintă ca un proces de degradare a psihicului spre fiziologic *(narcisism),* de dezintegrare atît pe planul de adaptare individ-mediu *(detașare),* cît și pe planul intrapsihic (dezorganizare, disociere, *haos*). Aceste procese se traduc în conștiință ca oscilații, conflicte sau părbușiri în abis.

Concluzii

În studiul nostru descriptiv am încercat să prezentăm realitatea afectivă în două forme fundamentale ale ei. Am determinat caracterele lor statice și dinamice, instantanee ale realității dinamice și funcționale. În același timp, am avut grijă să nu rupem legătura dintre faptele afective și cele intelectuale ori conative. *Ideile,* în majoritatea cazurilor, ne apar în chip de contururi care închid în ele cîmpuri afective ca niște bariere elastice ale acestora, bariere variabile în înălțime, formă și rezistență, niște linii mobile de demarcație între cîmpurile afective. *Acțiunile,* la rîndul lor, ne apar ca o rețea de canaluri de drenaj ale energiilor afective, ca supape de siguranță ale presiunilor afective, ca lichidări ale energiilor blocate. *Tendințele* sînt direcții preferențiale ale echilibrării sistemelor psihice.

CONȘTIINȚĂ ȘI INCONȘTIENT*

— interpretări și precizări —

Introducere. I. Structura conștiinței. 1. În căutarea conștiinței. 2. Eroarea lui Mach. 3. Sondaje în conștiință. 4. Transpunere sau transformare? 5. Treptele conștiinței. 6. Conștiința ca lume a înțelesurilor. 7. Răspunsul la paradoxul lui Goblot. 8. Rezumat. II. Funcția conștiinței. 1. Relația. 2. Sinteza. 3. Autosupravegherea. 4. Adaptarea. 5. Factorii conștiinței. 6. Plasticitatea conștinței. 7. Alt paradox al lui Goblot. 8. Rezumat și concluzii. III. Dualitatea aspectelor de conștiință. 1. Gîndirea și acțiunea. 2. Clasificarea fenomenelor psihice. 3. Inteligența și afectivitatea. 4. Inteligența și voința. 5. Existență și valoare. 6. Rezumat și concluzii. IV. Inconștientul. 1. Erori. 2. Moduri de inconștient. 3. Natura inconștientului. 4. Rezumat și concluzii. V. Activitatea conștiinței. 1. Inteligența. 2. Afectivitatea. 3. Voință-personalitate-bun simț-înțelepciune. 4. Exemple. 5. Rolul inteligenței în conflictele personaltății. 6. Rezumat și concluzii. Concluzii. 1. Perspective în filosofia teoretică. 2. Perspective în filosofia culturii. 3. Perspective psihologice. 4. Perspective practice.

Introducere

Poate că nici o știință nu oferă atîtea aspecte diverse, ca școli, doctrine, direcții și ramuri noi, ca știința psihologiei. De aceea, și nevoia unei sinteze psihologice se simte tot mai imperios, iar încercarea de sinteză devine tot mai dificilă.

Transformările psihologiei impun din ce în ce mai des revizuiri de înțelesuri psihologice de bază. Categorii psihologice, care constituiau pînă mai ieri temelii nezdruncinate pentru construcții de vaste sisteme de interpretări, apar astăzi ca noțiuni artificiale, fără susținere reală. Acolo unde pînă adineaori existau realități clare și

* „Analele de Psihologie", V, VIII, 1941.

simple, avem astăzi fenomene complexe, în faza de diferențiere, de așezare în altă ordine, pe alte planuri. Noțiunile psihologice, ca orice alte noțiuni și ca orice ființă vie, sînt supuse legii evoluției și diferențierii, iar o știință, tînără, mai mult decît o știință matură.

Ni se pare, deci, necesară opera de revizuire a noțiunilor psihologice. Este util ca, din cînd în cînd, să se producă reașezări de înțelesuri științifice, noi clasificări și o nouă înțelegere, în lumina cercetărilor și adevărurilor actuale.

Înțelesurile de conștiință și de inconștient, noțiuni din cele mai vaste și totodată din cele mai puțin clare și mai greu de interpretat, ne apar, în sistemul cunoștințelor actuale, alfel decît le vedeam anterior. Încercarea noastră are ca scop *sublinierea noilor aspecte ale* vechii probleme a conștiinței și *precizarea poziției actuale* a unor noțiuni psihologice cunoscute. Problema conștiinței a evoluat și ea în ultimele decenii, dezvoltîndu-se odată cu întregul sistem al cunoștințelor; se cuvine, deci, să-i determinăm dimensiunile și să-i descriem noua ei înfățișare; propriu-zis, ea a devenit *alta*. De la faza infantilă a unei conștiințe-oglindă și pînă astăzi, înțelesul de conștiință a evoluat considerabil.

Nu ne ascundem faptul că încercarea propusă este temerară și plină de riscuri; noi știm însă că una din virtuțile omului de știință este *curajul de a încerca*.

I STRUCTURA CONȘTIINȚEI

1. În căutarea conștiinței

Conștiința poate fi examinată structural și funcțional. Dacă nu înțelegem conștiința ca o oglindă sau ca un receptacul, deosebit de conținutul său, problema conținutului conștiinței este legitimă.

Studiul conștiinței se izbește de la început de mari dificultăți, care au făcut ca problema conștiinței să atingă altitudini metafizice.

Dacă am încerca să căutăm realitatea căreia i s-ar putea aplica termenul de conștiință, am constata o primă deziluzie. Cartea, creionul, casa, floarea etc., nici una *nu este* conștiință. S-o căutăm în alt domeniu: o idee, o percepție, un sentiment, o acțiune, nu reprezintă nici una din ele, și nici toate la un loc, o conștiință. Conștiința ar fi, așadar, *ceva ce nu există nicăieri!* Și susținem, totuși, că există *fapte de conștiință:* judecata este un fapt de conștiință, ca și atenția, percepția sau un concept.

Ce înțelegem noi, cînd spunem că un concept este un fapt de conștiință? Înțelegem că, în momentul cînd, de pildă, avem în minte conceptul de „carte", sîntem conștienți de acest concept; putem afirma, cu alte cuvinte, că „sîntem conștienți de *conceptul* de carte". Dar noi putem fi conștienți și de *carte ca obiect* văzut înaintea noastră. Și într-un caz și într-altul, faptul de conștiință este legat de un alt fapt. Fără a mai căuta alte exemple, putem conchide că *oricînd este vorba de conștiință, o găsim legată de ceva.*

Cînd spunem „conștiința de ceva", afirmăm, odată cu existența conștiinței, încă un conținut ce nu este conștiință, ci un *obiect* de conștiință. De aceea, numeroși gînditori vor susține că o conștiință nu există decît ca fiind conștiință despre ceva.

Unii cred că acel ceva este „eul"; conștiința ar fi o „conștiință de eu". Alții cred că starea de conștiință, afară de eu, ar conține și un obiect, precum și raportul între aceste două conținuturi. Așa, de exemplu, Paul Natorp distinge *trei* momente inseparabile: eul, conținutul și relația între amîndouă *(Bewusstheit)*. Un fapt conștient se exprimă astfel: „eu sînt conștient de *ceva*". Constatăm, așadar, în loc de un fapt unic, două realități: „eu" și „ceva"; în plus, un fenomen-stare: „sînt conștient". Conștiința este privită aici ca aparținînd eului. Cum rămîne atunci cu fenomenul „ceva?" El este aruncat în afară de conștient!

Cînd privesc haina mea atîrnată în cui, eu nu pot spune că haina se află în *conștiință,* fiindcă știu că ea există în cui; eu nu privesc starea de conștiință, ci *haina.*

Se pune atunci întrebarea: cum pot eu să fiu conștient de un lucru din *afara* conștiinței mele? Cum poate fi un obiect în același timp în conștiință și în afara acesteia? Iată toată problema lumii externe și a raportului între conștiință, sau eu, și obiect.

Psihologul o lasă, în general, pe seama filosofilor, mărginindu-se la cîteva considerații superficiale. Așa, de pildă, Th. Ziegler spune: „Orice conștiință în sine este, în realitate, conștiința *despre ceva,* dar despre ceva în mine și orice conștiință este o conștiință de sine, căci orice conținut de conștiință este conținutul meu" (p. 77). În momentul, însă, cînd sîntem conștienți de ceva din afară de noi („Weltbewusstsein"), atunci atenția ne este îndreptată spre conținut; dacă spunem, însă, că sîntem conștienți de noi, predomină forma („Selbstbewusstsein") și cum aceste două sînt inseparabile „orice conștiință a lumii externe nu este posibilă fără conștiință de sine și invers" (p. 78).

Cum aș putea afirma că, în momentul cînd sînt conștient despre un apus de soare, nu este vorba în realitate despre apusul de soare ci despre „ceva în mine"? Ori atenția îmi este îndreptată spre soare

și, în cazul acesta, nu poate fi vorba despre „ceva în mine" — ori sînt atent asupra fenomenului ce se petrece în mine și atunci observ o stare sufletească, dar nu soarele! Aceste două planuri de conștiință par bine deosebite.

Credem că neînțelegerea rezultă dintr-o dublă întrebuințare a înțelesului: „legat de eu". Cînd spun că „floarea este roșie", nu constat nici o legătură cu eul, ci o legătură între culoarea roșie și floare. Înțelesul legăturii se schimbă cînd spun: „sînt conștient că floarea este roșie". Nu este greu de constatat că avem aici *două fapte deosebite:* în primul caz mă refer la *obiect,* străin și independent de conștiința mea; în cazul al doilea, subliniez un *fapt de conștiință.* Afirmația că floarea ar fi legată de eu, este contrară bunului simț; nu ne supără însă ideea: „conștiința de floare este legată de eu". Deci, nu *obiectul* este legat de eu, ci *conștiința de obiect,* adică senzația, percepția, reprezentarea sau noțiunea. Afirmația că eu sînt conștient de relația dintre floare și culoarea ei, nu este greșită; numai că, în momentul cînd constat această relație, *eu nu sînt conștient de ea, ca de un fapt de conștiință, ci ca de o relație externă.*

Această diferențiere preliminară ne va servi de punct de reper și mai tîrziu.

Ne-ar putea obiecta cineva că acest mod de a discuta denotă o lipsă totală a cunoștințelor de epistemologie, că este un mod empiric și grosier de a discuta, că ar fi o atitudine de „realism naiv" și „terre-à-terre" etc. Nu înțelegem întrucît este mai nobil modul de gîndire care aduce totul în conștiință pentru a inventa apoi procesele subtile spre a reda lumii externe o parte din aceste conținuturi. Noi ne scutim de oboseala de a demonstra lumea externă. Psihologiei îi revine sarcina de a determina în mod științific *geneza* înțelesurilor de extern, intern, obiect, subiect, și a altor noțiuni cu rezonanță metafizică.

După părerea unor filosofi, obiectul s-ar naște din procesul de proiectare, după alții dintr-o operație de colaborare între subiect și obiect. Unii filosofi reduc deosebirile de înțelesuri la diferențe de perspectivă, de puncte de vedere. Faptul originar și unic s-ar găsi la limita între eu și noneu. Vom releva cu această ocazie o confuzie care se face adeseori în determinarea noțiunilor fundamentale de obiect și subiect, obiectiv și subiectiv, fizic și psihic.

2. **Eroarea lui Mach**

Semnalăm confuzia care se întîlnește în psihologie, cu ocazia diferențierii fenomenului fizic de cel psihic. Fizica se ocupă de fenomenele lumii externe; dar aceste fenomene se reduc la complexe

de senzații; senzațiile sînt fenomene psihologice, de conștiință; deci, fizica este psihologie. Această poziție se poate încadra într-o concepție de *idealism radical.*

O atitudine, opusă celei dintîi, se poate exprima astfel: fenomenele psihice sînt *obiecte* de conștiință, la fel ca și obiectele lumii externe; noi le studiem foarte bine pe planul *extern* ca mișcări și conduite, ca reacții și procese nervoase; oricît am căuta în aceste fenomene ceva *intern,* nu putem găsi nimic; postulatul unei alte realități, ascunse și invizibile, nu este necesar; fenomenul psihic, deci, este un fenomen extern, fiziologic, chimic sau fizic, alături de fenomenele lumii externe, avînd cel mult proprietăți diferite. Această poziție externă o putem numi, după caz, *materialistă, behavioristă* sau *fiziologică.*

Spre a ne feri de atitudini extreme, unii gînditori propun o soluție intermediară — totuși puțin fericită — *a aceleiași realități privite din puncte de vedere diferite.* Cităm exemplul fizicianului M a c h, imitat apoi de unii psihologi contemporani.

Elementele lumii externe, după *Mach,* sînt identice cu ale lumii psihice. *Și fizica și psihologia studiază senzațiile.* Deosebirea constă numai în faptul că prima le studiază în relațiile lor *între ele,* în afară de limitele corporale ale individului, în timp ce psihologia le studiază în raport cu individul, realitate care se află înlăuntrul limitei U („Umgrenzung"). Spre a fi și mai fideli față de gîndirea marelui fizician și filosof, ne permitem să reproducem cîteva pasaje din lucrarea sa „Cunoștință și eroare":

„Să luăm elementele de roșu, verde, cald, rece etc.: oricare ar fi numele lor, ele sînt date imediate. Ele depind de elementele exterioare lui U (elemente *fizice)* și de elemente interioare lui U (elemente *psihice);* dar, în ambele cazuri, ele sînt *aceleași,* ele sînt tot date imediate" (p. 23). „Eu pot reduce totalitatea percepțiilor mele *fizice* la elemente care acum nu mai pot fi descompuse: culori, sunete, presiuni, mirosuri, spații, timpuri etc. Aceste elemente depind de împrejurări exterioare corpului meu și de împrejurări interioare corpului meu; acestea sînt *senzații"* (p. 21). „Cunoașterea dublei dependențe a fiecărui element de elementele exterioare și de cele interioare limitei U, a Eului îngust, duce spre studiul imediat al raporturilor reciproce între elementele exterioare lui U, lăsînd, în mod pe cît posibil de constant, pe acelea interioare lui U" . . . „în felul acesta, în măsura posibilului, noi eliberăm cunoștințele fizicului de influența propriului nostru corp". „Pentru a completa acest travaliu, trebuie căutate relațiile *fiziologice și psihologice* care trec limita lui U, fiindu-i interioare" (p. 30).

Așadar, fizica studiază relațiile între senzații în afara limitei U, și independent de corpul omenesc, în timp ce fiziologia și psihologia studiază relațiile acelorași senzații înăuntrul limitei U, în funcție de individ. E o confuzie regretabilă! Vorbind mai întîi de *condiționările* externe și interne ale senzațiilor, Mach presupune implicit existența unor elemente exterioare, de natură străină față de senzații, adică de natură fizică. Același autor spune apoi că aceste elemente fizice sînt de natură *senzorială*, terminînd cu afirmația că, studiind aceste senzații în relațiile lor între ele, și în afară de limita mea corporală, eu fac fizică, adică transpun senzațiile în obiecte fizice.

Mach nu-și dă seama de gravitatea operației de reducere a unui obiect fizic la un complex de senzații. Există oare echivalență integrală între obiect și percepție? Și dacă nu există, înseamnă că este vorba de două realități și nu de una singură.

Mach vorbește cînd de „elemente", cînd de senzații, *ceea ce nu-i tot una.* Senzațiile, prin definiție, sînt fapte *psihice,* adică în funcție de eu. Cum este atunci posibil ca un fapt legat de eu să fie studiat separat de eu, fără ca el să piardă dreptul de a se numi același? Or, Mach pretinde că faptul este același!

Și cum se face că *Mach* nu și-a dat seama că, pretinzînd că explică originea lumii fizice și a celei psihice, el le-a presupus pe amîndouă, nu numai implicit și virtual prin noțiunea de senzație, dar și explicit, prin postularea cadrului exterior lui U și a unui cadru interior lui U, adică a unui cadru al realității fizice și altul al realității psihice? Pe scurt, Mach încearcă să demonstreze tocmai ceea ce de două ori presupune ca demonstrat.

Eroarea lui Mach își are și reprezentanți mai moderni în lumea științifică. Iată ce spune, de exemplu, savantul francez Lecomte du Noüy: „Nu există adevăr științific absolut. „Ad veritatem per Scientiam" este o absurditate. Nu există decît unele grupuri de senzații care, în experiența noastră, s-au succedat în aceeași ordine și care ne par că trebuie să se succeadă identic într-un viitor limitat. Iată, în fond, esența adevărului nostru științific" (p. 34).

A reduce faptele științifice la complexe de senzații, legile la succesiuni între grupuri de senzații, nu înseamnă numai relativism, foarte asemănător — dacă nu identic — cu acela al lui Hume, dar mai înseamnă cel puțin și o întrebuințare abuzivă de termeni: senzația a fost și este o realitate *psihologică.* A spune despre un *obiect* că este un *grup de senzații* înseamnă a comite o eroare logică.

Mai menționăm un exemplu de aceeași natură cu acelea arătate mai sus, cu deosebire că de data aceasta confuzia aparține unui psiholog. J. L a r g u i e r d e s B a n c e l s, psiholog elvețian contemporan, încearcă să facă separația între un fapt fizic și unul psihic. El pleacă de la premisa — greșită din capul locului — că „senzațiile compun pentru noi conținutul universului" (p. 17). Un obiect este o totalitate de calități, calitățile sînt senzații. Fizicianul, chimistul, biologul ca și geologul, lucrează cu senzațiile. Senzațiile sînt fapte de conștiință. Ar rezulta că toate științele s-ar reduce la psihologie, ceea ce nu acceptă nici L a r g u i e r d e B a n c e l s. Care este atunci soluția?

Privesc luna în momentul cînd se ridică la orizont și o găsesc enormă. Fotografia mi-o arată identică cu mărimea ei de la zenit. Avem două fenomene: unul — raportul între lună și placa fotografică, independent de subiect, și alt fenomen — relația între lună și ochiul observatorului. „Aceste fenomene, conchide autorul, reprezintă — și unul și altul — date sensibile. Dar aceste date sensibile nu sînt considerate din același punct de vedere în ambele cazuri. Înfățișată ca atare, senzația aparține fizicii. Înfățișată în raportul său cu individul, care posedă conștiința ei, senzația aparține psihologiei" (p. 18).

În fond, părerea lui L a r g u i e r d e s B a n c e l s nu este decît o reeditare a argumentației lui M a c h. Am reprodus-o, însă, pentru a ilustra și mai bine cît de ușor, în mod inconștient, se poate trece de la o categorie de înțelesuri la alta, complet deosebită. Psihologul citat afirmă mai întîi că privește luna, pe care o fotografiază. După aceea, în mod foarte natural, face o distincție, de care nu este conștient, atunci cînd afirmă că placa înregistrează luna, iar el (observatorul) înregistrează *senzația*. Or, bunul simț ne învață că noi vedem *luna și nu senzația!* Pare evident că luna nu este senzație și nici senzația nu este lună. *Luna este altceva decît conștiința mea despre lună.* Senzațiile, ca fapte de conștiință, aparțin psihologiei, iar luna aparține lumii externe și nu individului. Ce este senzația „înfățișată ca atare"? O atare senzație nu mai este senzație și, în cazul acesta, L a r g u i e r d e s B a n c e l s atribuie fizicii altceva decît ceea ce crede el că-i atribuie, adică senzația. A afirma că fizica studiază *percepția* de lună (în raporturile ei cu lumea din afară) este tot atît de greșit ca și a spune că psihologia studiază *luna* (în raporturile ei cu o conștiință).

Un punct de vedere destul de răspîndit diferențiază obiectul fizicii de acel al psihologiei în modul următor: fizica studiază relațiile fenomenelor între ele și pe cît posibil independent de individ;

psihologia studiază reacțiile (sau comportarea) individului față de fenomene.

Această definiție nu este valabilă, întrucît studiul comportării se reduce la stabilirea *relațiilor între fenomene* (în cazul de față, între individ și mediu): acest studiu trebuie să fie cît mai obiectiv, adică teoretic *independent de subiectivitatea cercetătorului*. Rămîne, deci, problema deosebirilor dintre reacția psihică și reacția fizică.

Tratarea subiectului nu ne permite să mergem mai departe. Am subliniat eroarea lui *Mach* pentru a arăta cum se confundă înțelesurile și punctele de vedere; *un obiect fizic nu este un complex de senzații.*

3. Sondaje în conștiință

Întreaga problemă rămîne în picioare și ne putem întreba mai departe cu G o b l o t: „Cum se face că „acest fenomen prezent și al meu este prezent dar nu este al meu, sau: acest fenomen interior este exterior, acest dat subiectiv este obiectiv?" (A. 157).

Plecați în căutarea conștiinței, am ajuns la altă destinație; în loc de conștiință, am găsit eul și obiectul, întreaga lume internă și una externă.

Unii psihologi elimină obiectul din înțelesul de conștiință, susținînd că faptul de conștiință este totdeauna un fapt de conștiință de eu. Cu această reducere pare că problema se simplifică. Dar atunci și eul, ca obiect, se înstrăinează de conștiință. Ce este atunci acest eu, fără de care nu poate exista conștiința, eul din afara conștiinței și interior față de lumea externă? Ce este conștiința care nu poate exista fără eu sau fără un conținut oarecare?

Trebuie oare să îndepărtăm problema ca insolubilă și definiția ca imposibilă? Mulți psihologi afirmă că definiția conștiinței este imposibilă, întrucît conștiința constituie o realitate fundamentală și incomparabilă. După cum nu se poate defini o culoare, un sunet, un sentiment, tot așa nu se poate defini conștiința, realitatea psihică imediată, profund individuală și ireductibilă. Epifenomeniștii, ca G. B o h n, o înlătură cu desăvîrșire din preocupările științifice. „Conștiința nu se poate revela — spune el — prin nici un semn obiectiv; ea este în afară de domeniul investigațiilor științifice" (p. 109). Curioasă atitudine științifică, de a înlătura o dificultate, decretînd inexistența obiectului ei!

Dacă ne gîndim la *înțelesurile* de conștiință, eu și obiect, constatăm că aceste înțelesuri sînt foarte complexe și presupun un nivel

destul de înalt al vieții psihice. Conștiința implică diferențierea între interior și exterior; ea mai presupune existența unor înțelesuri de fenomene și obiecte externe. Floarea din fața mea există ca *obiect*, adică cu înțelesul exteriorității și al independenței față de mine și cu anumite proprietăți care o diferențiază de alte obiecte înconjurătoare. Floarea ca *fapt de conștiință* este o realitate cu înțelesul interiorității și al dependenței de un eu; pot alunga floarea din concepția mea dacă-i o reprezentare, o pot face să dispară închizînd ochii, dacă-i o percepție. Observațiile făcute asupra sufletului anormal, infantil sau alienat ne aduc o bogăție de material care demonstrează cu prisosință existența faptelor psihice în care lipsește conștiința de eu, sau conștiința de obiect ca obiect.

Întrebăm pe un om simplu dacă floarea din fața lui există în afară de el sau înlăuntru lui. Omul va socoti întrebarea noastră ca o glumă proastă, căci floarea „există" și atîta tot. Este oare corect să spunem despre acel om că are *percepția de floare?* Un răspuns ar fi: el are percepția fără a fi conștient de ea ca de percepție. Ar exista, așadar, percepții (reprezentări și concepte) inconștiente. Un alt răspuns ar fi: De vreme ce omul nostru nu este conștient de percepția de floare, el *nici n-o are*. Am putea conchide că percepțiile, reprezentările, noțiunile, judecățile — și multe alte fenomene — ca *„fapte de conștiință"* există numai în mintea psihologului sau, în orice caz, într-o conștiință evoluată.

Ni se pare, totuși, paradoxal să afirmăm că primitivul și copilul *n-au percepții*. Percepțiile conștiinței primitive nu există ca înțelesuri aparte de înțelesurile obiectelor. A avea conștiința percepțiilor sau a reprezentărilor ca atare înseamnă probabil a avea în conștiință *noțiunile* respective.

Același raționament l-am putea face și cu privire la obiect. Primitivul sau copilul înțeleg oare un obiect ca ceva exterior și independent de ei? Faptele ne spun că nu. Obiectele există ca atare și ele numai într-o conștiință dezvoltată. *Obiectul ca înțeles de obiect, sau conștiință de obiect, este un produs tardiv al evoluției.*

Ajungem, în felul acesta, să admitem că există o conștiință mai primitivă, care să nu fie legată nici de subiect nici de obiect, un fel de conștiință nediferențiată, în care lumile — despărțite pentru noi — există într-o stare indiviză. Ar trebui să admitem la origină o conștiință care să nu fie o conștiință de eu sau de *ceva*.

Psihologia ne spune că faptul de conștiință la omul adult, normal și civilizat este strîns legat de eu; cercetările psihologiei infantile, ale psihologiei primitive și ale celei patologice, ne învață că eul, ca înțeles, este un produs tardiv și fragil al evoluției, că fenomenul

conștiinței indivize precede diferențierii între eu și noneu, între eu și altul.

„Unitatea conștiinței — spune C. Rădulescu-Motru — precede eul“ (p. 207). Animalele au conștiință, fără conștiința eului. Conștiința de sine este un produs tardiv, o realitate caracteristică numai omului.

De aceeași părere este și H. Wallon, (D, 506; B, 210—259). Conștiința, după el, poate exista fără opoziția eu-noneu. La animalele care trăiesc în stare gregară, conștiința de sine nu există: la popoarele primitive sentimentul de diferențiere personală este în stare rudimentară. La fel este și la copii. Conștiința de sine mijește la copii abia în preajma vîrstei de 3 ani.

Observațiile asupra primitivilor ne duc la aceleași concluzii: „Conceptul general de individ uman, așa cum există el în spiritul nostru, rămîne în umbră pentru primitivi“, spune Lévy-Brühl (A, p. 129). Primitivul se consideră ca participînd la limitele între eu și altul, între eu și noneu, limite care sînt, din această pricină, foarte neprecise.

Aceeași lipsă de diferențiere se constată și în cazurile patologice.

Percepția internă, după Max Scheler, se poate prezenta în stare de *indiferență,* adică fără marca proprietății personale, sau străine, fără conștiința că ar aparține nouă sau altora. „Cine spune *intuiție internă,* nu afirmă în mod necesar intuiția de sine însuși“ (A, p. 363). La baza vieții noastre psihice personale ar exista un curent de experiențe psihice indiferente. Atribuirea unei stări psihice eului propriu sau unui eu străin este un proces ulterior și evoluat. Ni se poate întîmpla, în stări anormale, să atribuim altora gîndirea noastră, sau să ne însușim o realitate psihică ce aparține altei persoane.

Pentru a ilustra faptul cum eul își însușește trăirile sale fără a le amesteca cu ale altor persoane, James imaginează pe un Petru și un Paul, în momentul trezirii, în aceeași cameră, continuîndu-și fiecare șirul gîndurilor și ideilor lui, fără a greși prin amestecarea acestora cu ale prietenului. „Această greșeală este tot atît de imposibilă, după cum nu este posibil să-ți confunzi corpul, pe care-l vezi și-l simți, cu corpul altuia, pe care numai îl vezi. Fiecare dintre noi, trezindu-se, își spune: „Iată persoana mea de adineaori“, tot așa după cum și-ar putea spune: „Iată vechiul meu pat, vechea mea cameră, vechea mea lume“ (p. 264).

Observația lui James este foarte adevărată, numai că aceasta se întîmplă cu un Petru și Paul normali, adulți și civilizați. Alt-

iel, Petru își poate confunda eul cu al lui Paul tot atît de ușor, ca și patul sau camera.

Diferențierea înțelesurilor de obiect-subiect, eu-altul, se face anevoie; de aceea, la început se produc multe confuzii. Imaginea proprie din oglindă este interpretată de copil ca aparținînd persoanei străine. Aceleași confuzii se produc atunci cînd nivelul conștiinței scade, în diferite boli mintale.

Un bolnav spune: „Eu sînt mort la data cutare. Astăzi nu sînt prezent, nu mai exist". Altul se oprește în timpul plimbării și se adresează însoțitorului său: „Băgați de seamă — spune el — că m-ați uitat în cutare loc. Duceți-vă și aduceți-mă, căci am rămas în urmă". Sau: „Eu sînt în acest loc pe acest scaun, dar în același timp eu mă aflu în fundul sălii; eu mă simt în fundul sălii, departe de propriul meu corp, separat de mine însumi" (cazurile sînt relatate de Janet). Omul normal poate avea asemenea stări numai în *vis*.

Un primitiv, în același timp și om și papagal, care a dormit acasă la el, dar pretinde, totodată, că a călătorit, încă n-are o conștiință diferențiată.

În concluzie, orice fapt conștient, odată cu conștiința despre ceva, este și o conștiință de sine. Aceasta din urmă, însă, poate avea diferite grade de complicație în fazele ei de evoluție. Deosebim grosso modo două forme: una *primitivă,* nediferențiată și neutră, în care obiectul și subiectul, deosebiți pe planul de acțiune, sînt confundați pe planul mintal, și o formă superioară, *reflexivă,* de conștiință, în care eul poate fi privit ca *obiect* bine delimitat, cu o serie de judecăți și de cunoștințe referitoare la el.

Am constatat, așadar, existența unei faze de psihism nediferențiat, anterior conștiinței reflexive, de sine, de altul, sau de obiect.

Aceste distincții corespund în totul celor făcute de Lalande, între conștiința *spontană,* mai bine zis *primitivă,* conștiința ca ceva dat, nediferențiat (anterioară, am puea adăuga noi, dualității reflexive subiect-obiect, eu-noneu) și o conștiință „constituită prin opoziția netă între subiect și obiect (conștiința *reflexivă*) (v. A, cuvîntul „Conscience").

Însăși conștiința de eu este susceptibilă de evoluție și conștientizare. Pe conștiința biologică se grefează o conștiință socială, la început foarte vagă și generală, cum este la primitiv sau la copil. Mentalitatea copilului este mentalitatea celor din jurul lui, conștiința eului infantil este un reflex al credințelor morale și intelectuale în care trăiește; aprecierile sale reprezintă ecoul aprecierilor și al judecăților părinților.

Conștiința eului biologic și a celui social sînt deosebite de *cu-*

noașterea eului. Aceasta din urmă este o conștiință reflexivă, verbală, intelectuală și obiectivă a eului. Cu drept cuvînt, psihiatrul francez Hesnard deosebește *conștiința-psihism* de *conștiința-cunoștință* interioară, o cunoștință al cărei subiect este individualitatea psihică, în locul realității externe, materiale (A, pp. 6, 13, 26). O distincție analoagă face K. Jaspers (p. 136, în notă) între două înțelesuri de conștiință: înțeles de *existență psihică* reală și înțeles de *recunoaștere de către individ* a propriului său psihic.

Trăirile noastre sînt fapte ale unui eu conștient, fără ca ele să fie — toate și totdeauna — luminate de cunoașterea eului, fără ca aceste manifestări să se afirme pe sine, să se aprobe sau să se dezaprobe, fără a purta pe ele semnătura specială, de recunoaștere fățișă, publică, socială. *Cunoașterea de sine* reprezintă pătura cea mai nouă, cea mai fluctuantă a eului; ea constă într-o serie de reflexii, de afirmații, de judecăți sau „credințe" — cum spune P. Janet — asupra noastră înșine. Dar după cum judecățile asupra lucrurilor sînt deosebite în natura lor de lucrurile înseși, tot astfel realitatea psihică, numită eu sau personalitate, este deosebită de credințele, părerile, judecățile despre eu. După cum sînt foarte frecvente cazurile de judecăți eronate, neadecvate, despre fenomenele lumii externe, tot așa — și mai frecvente chiar — sînt cazurile de erori în credințele noastre asupra propriilor realități interne. Cunoștința de sine este o *interpretare* verbală, reflexivă și introspectivă a personalității.

În psihologia contemporană se face deosebirea între planul real, *plan de acțiune,* și *planul mintal,* de gîndire, al psihicului. Conștiința primară este o conștiință trăită pe planul de acțiune biologică sau socială, iar conștiința reflexivă este o realitate gîndită, o realitate situată pe planul mintal. Cineva poate executa o conduită pe planul de acțiune, fără a fi capabil a o executa pe planul simbolic al gîndirii. Un copil înțelege foarte bine să împartă tortul astfel încît el, împreună cu cei doi tovarăși ai lui, să aibă o parte egală fiecare, dar nu înțelege noțiunile de „a treia parte" sau de „o treime". Conștiința primitivă este o reacție *trăită* față de individualitate, pe cînd conștiința reflexivă este o reacție *intelectuală* față de „aceeași" realitate.

4. Transpunere sau transformare?

Se poate pune întrebarea dacă planul reflexiv este o simplă transpunere, oglindire a planului pragmatic, sau este o formă modificată a acestuia din urmă; înțelegerea unei treimi reprezintă oare la copil ceva *nou* față de operația lui de împărțire a prăjiturii, sau

ea nu-i decît o simplă reeditare, într-o altă versiune, a *aceluiași* fapt de conștiință? Dacă planul verbal nu-i decît o copie a celui de acțiune, atunci conștiința reflexivă găsește totul de-a gata în conținuturile conștiinței spontane și primitive; e vorba numai de două forme ale uneia și aceleiași realități. Existența unei conștiințe nediferențiate și inferioare nu ar avea rost; ar trebui atunci să spunem și noi, împreună cu unii iubitori de animale și psihologi indulgenți: „Cîinele meu este tot așa de deștept ca și omul: îi lipsește numai graiul!"

O asemenea înțelegere a evoluției conștiinței este total greșită. Să luăm exemplul cu împărțirea. Intre operația de împărțire a unei *prăjituri* în *trei bucăți egale* și operația de împărțire a unei *unități* în trei *părți* egale, este o deosebire în gradul de abstracție. O treaptă și mai înaltă o reprezintă înțelegerea noțiunii de 1/3; înțelesul de a treia parte este un înțeles *nou*, în care a dispărut nu numai ideea de prăjitură, dar și ideile de *unu* și de *trei;* înțelesurile de unu și de trei sînt contopite și transformate într-un înțeles original de *treime*. Înțelegem acum perfect ecuația: $\frac{1}{3}=\frac{2}{6}$, sau: $\frac{1}{3}=\frac{3}{9}$. Fracțiile acestea reprezintă înțelesuri sintetice, originale și perfect *echivalente*. Ele sînt tot atît de egale între ele, pe planul de gîndire, ca și înțelesurile unei mese văzută în perspective diferite, pe planul perceptiv.

Se vede bine că nu este vorba de o simplă *înlocuire* a unei percepții cu o vorbă, sau a unei operații motorii cu o operație mintală, *fără nici o modificare a înțelesului*. Afirmația unui Rignano, sau Mach, că raționamentul nu-i decît o experiență mintală, adică o *reproducere* (mai economicoasă și mai comodă!) pe planul mintal a operațiilor de pe planul motor, trebuie privită cu multă rezervă. Ar trebui să ne întrebăm care-i *cauza ușurinței* în experiența verbală („Gedankenexperiment", termenul lui Mach)? Nu cumva ar fi tocmai *superioritatea* actului, rezultată din transformarea lui structurală? Între actul material și cel mintal nu-i numai o deosebire de expresie, ci și o deosebire de natură. Abstracția și generalizarea implică nivel conceptual, iar conceptul reprezintă o transformare și o structuralizare a conținuturilor concrete. Percepția de floare este *altceva* decît reprezentarea florii, iar reprezentarea este *altceva* decît noțiunea. Trebuie, însă, să recunoaștem că *între floarea reprezentată și conștiința reprezentării de floare este o mare deosebire!* Este foarte probabil ca animalele superioare să aibă *reprezentări,* dar numai omul — și numai omul superior — are *conștiința reprezentării.*

Conştiinţa de sine este un rezultat al procesului de conştientizare a vieţii psihice. Ea reprezintă o reflexie asupra propriilor noastre stări, un moment al unui plan *superior* şi diferenţiat faţă de planul conştiinţei primitive, neverbale şi nediferenţiate.

La fel se prezintă cazul şi cu lumea externă, o obiectelor. Înţelesul general de fapt obiectiv şi independent de conştiinţă este un produs diferenţiat, rezultat din starea indiviză primitivă, printr-un efort de abstracţie, organizare şi dominare a materialului divers: înţelesul de obiect este o invariantă de ordin superior. Ştiinţa reprezintă efortul de desubiectivare a obiectului şi de organizare a lumii obiective.

În concluzie, *nivelul conştiinţei reflexive nu este o reeditare a nivelului de conştiinţă primitivă, ci este o fază superioară şi structural deosebită de faza originară.*

5. Treptele conştiinţei

Am stabilit existenţa unei trepte de conştiinţă fără conştiinţă de sine. *A fi conştient de propria ta conştiinţă* înseamnă a avea înţelesul de conştiinţă pe care să-l poţi aplica numai clasei faptelor de conştiinţă; acest înţeles are caracter *conceptual*. Este, deci, foarte normal să considerăm *conceptele ca trepte superioare ale conştiinţei,* prin care se fac conştiente treptele inferioare. Un om conştient de propria lui conştiinţă domină cursul conştiinţei sale. Tocmai această notă şi deosebeşte gîndirea, ca treaptă reflexivă şi superioară a conştiinţei, de asociaţie sau imaginaţie spontană. Prin gîndire devenim capabili să exercităm o putere de control asupra cursului nostru ideativ.

Argumentaţia noastră este valabilă şi pentru celelalte domenii sufleteşti. A fi conştient de percepţii ca percepţii sau de reprezentări ca reprezentări, înseamnă a avea în conştiinţă înţelesuri corespunzătoare acestor realităţi: noţiuni de percepţie, de reprezentare, de noţiune etc. Devenim conştienţi de un sentiment atunci cînd realizăm integrarea lui — pe planul de gîndire — sub formă de concept corespunzător, într-un sistem mintal de înţelesuri. Pînă atunci, sentimentul nostru *nu există ca fapt conştient.* Se întîmplă să greşim în integrarea noastră, clasificînd sentimentul într-o categorie nepotrivită. Eroarea poate fi observată de alţii sau — mai tîrziu — chiar de noi înşine. Literatura ne oferă o bogăţie de exemple de această natură.

Puterea transformatoare a conştiinţei în viaţa noastră afectivă este analizată cu multă fineţe de romancierul francez A. Gide, în romanul „Les faux monnayeurs". „Analiza psihologică — gîndeşte

un personaj al romanului — a pierdut pentru mine orice interes din ziua cînd mi-am dat seama că omul simte ceea ce crede el că simte. De aici și pînă la a gîndi că omul își închipuie că simte ceea ce simte... Eu văd bine cum este în iubirea mea: între a iubi pe Laura și a-mi imagina că o iubesc, între a-mi imagina că o iubesc mai puțin și a o iubi mai puțin, cine Dumnezeu ar vedea diferența? În domeniul sentimentelor, realul nu se deosebește de imaginar. Și dacă este deajuns de a-ți imagina că iubești pentru a iubi, la fel este deajuns să-ți spui, cînd iubești, că iubirea ta e o închipuire, pentru ca deodată să iubești mai puțin și chiar să te detașezi puțin de ceea ce iubești sau să desprinzi de obiectul de iubire cîteva cristale. Dar pentru a-ți spune aceasta, nu se cere oare ca să iubești mai puțin?" (pp. 94—95).

Și în domeniul sentimentelor există iluzii și deliruri, ca și în domeniul reprezentărilor. Între conștiință și obiectul ei se stabilește un proces interesant de osmoză, atunci cînd obiectul este și el de natură psihică. De aceea în domeniul sufletesc este mai greu de deosebit realul de imaginar. Sentimente, fictive la început, se transformă în sentimente reale; sentimente reale, suspectate în sinceritatea lor, se alterează, dîndu-ne un aspect hibrid și artificial. Dar aceasta nu se întîmplă decît cu sentimentele slabe și labile.

Conștiința parcurge aceleași trepte de ascensiune în domeniul realității fizice sau biologice. Cu cît noțiunile sînt mai abstracte, mai generale și mai diferențiate, cu atît și conștiința obiectului respectiv devine mai înaltă. Nu este o eroare a susține că *progresul cunoștinței merge mînă în mînă cu acel al conștiinței.* Desigur, că acest progres trebuie să-l înțelegem ca o dezvoltare organică, ca un proces de maturizare și structuralizare, iar nu ca un proces mecanic de memorare. *Tot secretul educației stă în aptitudinea de a transforma conștiința individuală, favorizînd la maximum potențele ei înnăscute.*

Procesul de conștientizare nu se efectuează numai pe planul intelectual, dar și pe planul *axiologic.* Înțelegerea valorilor rezultă din *organizarea personalității în lumina valorilor etice.* Înțelesul de scop, de finalitate, se realizează numai din integrarea acțiunii într-o comportare superioară și generală de valori. Problema, atît de dezbătută astăzi, a *generalității* și a *specificității* trăsăturilor morale de caracter, este o problemă de nivel de conștiință.

În același mod trebuie să înțelegem și progresul conștiinței artistice. Artistul sesizează valorile în aspectele lor individuale și desprinse de orice aderență față de acțiune, spre a crea, prin mijloace tehnice adecvate, o altă lume, valabilă în sine, pe planul contemplației pure.

6. Conştiinţa ca lume a înţelesurilor

Dacă încercăm să răspundem acum la întrebarea iniţială asupra *structurii conştiinţei*, am putea afirma că ceea ce se găseşte în mod constant în conştiinţă este *înţelesul*. Nu există nici un fapt de conştiinţă fără înţeles; chiar lipsa de logică, absurditatea, are înţelesul de a fi lipsită de înţeles, atunci cînd devine obiect de conştiinţă. Cineva are conştiinţa unui lucru atît timp cît se comportă adecvat cu natura acelui lucru. Deosebirile de comportări sînt deosebiri de înţelesuri şi invers: a reacţiona faţă de un lucru în mod specific, adică altfel decît faţă de alt lucru, înseamnă a înţelege obiectul respectiv altfel decît alt lucru. Am putea spune că *a avea conştiinţă este tot una cu a înţelege. Diferenţierile conştiinţei sînt în fond diferenţieri de înţelesuri.*

Cînd afirmăm că faptul primitiv se diferenţiază în fapt din conştiinţă şi fapt în afară de conştiinţă, în eu şi în noneu, este vorba de formarea a *două sisteme corelate de înţelesuri:* „eu" şi „obiect". Obiectul material este ceva înţeles ca exterior mie. Nu este vorba, deci, de o pretinsă *proiectare* în afară a unor elemente sau fenomene subiective, nici de vreun fel de interiorizare a unor fenomene externe, ci de un fenomen simplu, de *crearea unor noi înţelesuri în sisteme deosebite.* Se creează astfel două mari sisteme de înţelesuri, eterogene unul faţă de altul, *sistemul lumii externe* şi *sistemul lumii interne.* În timp ce unele fenomene trăite le integrez în sistemul de relaţii al lumii externe, altele le raportez la sistemul intern de referinţe. Eul este un obiect în jurul căruia se creează sistemul al doilea.

Cum poate fi gîndit eul ca subiect şi ca obiect? Totul depinde de planul de înţeles în care îl gîndim. Eul poate fi înţeles ca subiect logic, ca subiect de trăire, ca unitate socială, ca valoare sau ca un concept. Ca *obiect,* eul poate fi obiect logic sau obiect de introspecţie; eul mai poate fi înţeles ca obiect de observaţie a altora sau ca realitate reflectată în conştiinţa altuia. Deosebirile se văd din următoarele perspective ale conştiinţei: ideea mea despre mine, ideea despre părerea altuia despre mine, ideea mea despre părerea altuia despre părerea mea despre mine etc.

Tot aşa şi un fenomen oarecare poate fi înţeles ca *obiect,* adică aparţinînd sistemului de înţelesuri al lumii externe, ca *percepţie,* făcînd parte din sistemul psihologic, ca *noţiune* din sistemul logic, ca *valoare* din sistemul axiologic, *ca nume,* din sistemul lexical etc.

Putem merge şi mai departe: dacă eu, subiectul, poate fi înţeles ca subiect, obiectul de asemenea *poate fi înţeles ca subiect.* „Altul" pentru mine este un obiect, cu perspectivă internă, *subiectivă.* Lu-

mea pe care noi o vedem ca inanimată și indiferentă, are pentru copil și primitiv semnificația unei lumi obiective cu perspectiva subiectivității; obiectul devine o *expresie* a subiectului, a unui suflet plin de intenții, gînduri și puteri ascunse; lucrurile au, după expresia lui H. Werner un caracter personal („Ichhafte Charakter"). Obiectul poate fi gîndit ca subiect care se reflectă în sine, ca avînd conștiință și intenții față de sine și ca subiect conștient de intențiile sale față de mine sau de alții. Aceste variații le înțelegem cînd ne întrebăm despre ceea ce crede cineva despre sine sau despre părerea mea despre sine.

7. Răspunsul la paradoxul lui Goblot

Întrebarea lui Goblot se poate acum rezolva simplu. Același *fenomen nu poate fi și exterior și interior, subiectiv și obiectiv,* în același timp, din același punct de vedere. Luna (fizică) nu este percepția lunii. Nu este vorba de *același obiect* în relații diferite sau privit din puncte de vedere diferite. Cînd privesc o masă (ca obiect), eu integrez fenomenul (adineaori neutru și fără înțeles) într-un sistem *extern* de relații, cu înțelesul general de a poseda o existență independentă (față de mine sau de condiționarea unei conștiințe în genere); cînd spun că am o *percepție* de masă, eu gîndesc fenomenul ca aparținînd sistemului relațional psihologic, cu nota generală de a aparține unui eu; cînd afirm că am un *concept* de masă, înglobez fenomenul într-un sistem logic de referințe; cînd spun că-i un nume, e vorba de un înțeles din sistemul lingvistic; cînd îl gîndesc ca *valoare,* fenomenul este înțeles în configurația axiologică, cu caracterul general de a fi în raport cu un interes dominant al unei conștiințe individuale sau colective. Am mai putea continua lista înțelesurilor posibile. Principalul este să nu confundăm înțelesurile.

Întrebarea asupra raportului între masă și percepție, sau între masă și comportarea mea față de masă, este o întrebare asupra relației între *două sisteme de înțelesuri.* În analizele științifice și filosofice, adeseori se fac confuzii între sisteme și se nasc discuții fastidioase ca aceea a „certei universalelor": este masa un concept, un nume, sau un obiect? Este animalul o realitate ca atare, un concept, sau un simplu nume?

Răspunsul este că „animalul" poate fi de toate, cu restricția însă că în fiecare caz nu va fi *același* animal. Animalul poate fi *obiect real și material:* un cîine, o pisică, o cămilă, un pește etc., le pot înțelege pe fiecare în parte ca animale; sub acest raport, fiin-

țele enumerate — *diferite* pentru altcineva sau chiar pentru mine în alte condiții — sînt *echivalente:* într-un cîine (adică în ceea ce altul vede pe cîine) eu văd un animal; la fel este și cu pisica, peștele sau cămila.

Dar un gînditor din evul mediu ne-ar putea obiecta că o speță, un gen sau o clasă n-au existență *individuală.* Nici nu este necesar s-o aibă, răspundem noi; animalul pe care-l văd într-un cîine (cîine pentru altul, sau pentru mine în alte momente) nu este o ființă individuală, ci o ființă înțeleasă astfel: „ceea ce văd în fața mea este un animal". Atît tot.

...O persoană venită într-un cabinet medical pentru consultație devine „pacient", atît în conștiința bolnavului cît și în conștiința medicului, iar medicul este „medic" pentru ambele conștiințe. Aceleași persoane, întîlnite în societate, se comportă *altfel;* ele *sînt altele,* avînd fiecare *altă* conștiință de sine.

Se spune că o pisică, în afară de casă, nu-și recunoaște stăpînul.

Dovada acestor afirmații o constituie observațiile asupra cazurilor patologice: o halucinație („halucinație" pentru omul sănătos) este un înțeles integrat într-un sistem obiectiv, greșit pentru mine, adevărat pentru bolnav. Cazul invers îl găsim la bolnavi pentru care lumea externă este aproape suprimată ca atare, fiind transformată în *vis.* Janet spune despre aceștia că au pierdut „funcția realului".

Acolo unde eu nu văd nimic, altul vede o scenă dramatică; acolo unde cineva observă o mulțime de detalii, altul nu vede nimic. *Lumile noastre sînt diferite.*

„Dar", va spune cineva „există totuși o singură lume, identică pentru toate conștiințele". Care este această lume? Ea nu există poate decît în știință; și încă acolo ea este mai mult un ideal decît o realitate. Și apoi nici în știință nu există *o singură* lume; lumea fizică este foarte deosebită de cea chimică sau de cea matematică; lumea macrofizică se prezintă altfel decît universul microfizic. Dar dacă ne mai gîndim la deosebirile dintre lumea fizică și cea biologică sau psihologică!

Există totuși o lume, unică și identică cu sine. Aceasta este *lumea practică și socială.* Universul de toate zilele al fiecăruia dintre noi, este acela pentru care ne-am format din copilărie, cu deprinderile și sentimentele noastre, cu tehnica, obiceiurile și gusturile noastre sociale. *„Aceeași" este lumea ca produs și înțeles social.*

Această realitate socială devine *centrul și punctul de reper al sistemelor noastre de referință.* Cînd spunem că *„aceeași"* floare este văzută în mod diferit de fiecare persoană dintr-un grup, sau că

este studiată din puncte de vedere deosebite de diferitele științe, prin înțelesul de *„aceeași“* se subliniază *identitatea de reacții ale unei conștiințe colective,* existente ca înțeles independent și invariabil în conștiințele individuale. Din acest punct de vedere, *„aceeași lume“ este o reprezentare colectivă.*

8. **Rezumat**

Oriunde găsim un fapt de conștiință, el posedă un înțeles.

Înțelesurile se află într-o continuă diferențiere și sistematizare.

Printre sistemele diferențiate de înțelesuri — mai mult sau mai puțin închise și independente — găsim și sistemul „faptelor conștiente“. Cu aceste înțelesuri intrăm în faza conștiinței conștiente de sine.

Trecerea de la un sistem la altul de înțelesuri, reprezintă în fond o trecere de pe un plan pe altul de conștiință.

Înțelesul de conștiință (ca proces intern, legat de un eu și deosebit de obiect), este un înțeles apărut tîrziu în procesul diferențierii înțelesurilor.

Formarea conștiinței reprezintă un proces de priză de conștiință, de conștientizare.

Evoluția conștiinței și a înțelesurilor nu este numai o diferențiere, adică o trecere de la omogen la eterogen, dar și un proces de la inferior la superior.

II FUNCȚIA CONȘTIINȚEI

1. — **Relația**

Caracterele de pluralitate, schimbare și relație, sînt recunoscute de majoritatea psihologilor ca inerente conștiinței. Astfel, W. Wundt (A, III. 320—377) subliniază caracterul de raport, de *conexiune,* între trăirile nemijlocite, drept condiție necesară și suficientă pentru producerea fenomenului de conștiință. Baza fiziologică a unității conștiinței se vede în legăturile sistemului nervos.

După Rignano (A. 498—499) nu se poate vorbi de conștiința unui fapt singur, deoarece o stare psihică nu este conștientă decît în raport cu o altă stare. Caracterul de *relație* este însușirea fundamentală a conștiinței și, acolo unde nu există relație, unde stă-

rile psihice nu se află într-un raport, acolo nu poate fi vorba de conștiință. Relația însăși este condiționată de factorii afectivi. Raportul cel mai natural îl avem între un fapt psihic actual și altul trecut. „Fiecare stare psihică nu este prin ea însăși nici conștientă nici inconștientă, ci devine una sau alta *numai în raport cu o stare psihică diferită care-i servește de punct de reper*. Cu alți termeni, conștiința nu este un caracter în sine, pe care l-ar putea îmbrăca o stare psihică pe contul său propriu și exclusiv, ci ea este caracteristica unui raport între două sau mai multe fenomene psihice" (A. 507). Am putea spune despre conștiință, după Rignano, că este, în funcția ei, *relațională*.

Oricît de mecanicistă ar fi biologia unui Loeb sau a unui G. Bohn, ei recunosc implicit, prin înțelesul de *memorie asociativă*, ca notă specifică a conștiinței, caracterul ei *relațional*. „Conștiința nu este decît un cuvînt pentru a desemna fenomenele determinate ca memorie asociativă" (Loeb, 97; v. Bohn, 101—104). Relația implică discriminare, comparație, note prin care se caracterizează *gîndirea*. „*Elementul relațional*" — spune H. Spencer — „nu este absent niciodată din spirit. Dar elementul relațional al spiritului este element intelectual" (II, 510).

Pentru Janet actul de inteligență este o conduită *relațională*. Dacă activitatea conștiinței este numai relație, iar relația este numai gîndire, conștiința se confundă cu gîndirea. Se poate întîmpla, însă, ca nici conștiința să nu fie numai relație și nici relația să nu fie numai gîndire.

Deocamdată putem susține că definiția conștiinței prin inteligență sau gîndire este prea îngustă, aceasta din urmă reprezentînd numai un aspect al conștiinței. Nu se poate admite afirmația lui H. Spencer, că „a fi conștient este a gîndi" (II, 302), și vom vedea mai tîrziu de ce.

Din părerile citate, reținem un fapt esențial. Dacă funcția conștiinței constă în stabilirea de relații, un act rațional este un act de înțelegere; înseamnă că rolul conștiinței este de a avea înțelesuri. Actul de înțelegere este o integrare a unui fenomen într-un sistem de relații. Am văzut că în conștiință există mai multe sisteme de înțelesuri. Este normal, așadar, să privim conștiința ca *o activitate de înțelegere*. A înțelege mai înseamnă a diferenția și a organiza. Am văzut cum se diferențiază înțelesurile conștiinței; am schițat și liniile generale de organizare a sistemelor mari de înțelesuri. Procesul dialectic al conștiinței constă într-o continuă scindare, diferențiere și opoziție înăuntrul conținuturilor, la început omogene, pentru ca, în sfîrșit, opoziția actualizată în *teză* și *antiteză*, să se organizeze într-o *sinteză* nouă și superioară.

2. Sinteza

Unii gînditori scot în relief funcţia de sinteză a conştiinţei. H ö f f d i n g (p. 30—37) vede esenţa conştiinţei — ca şi W u n d t — în legătura dintre faptele psihice, ordonate, în schimbările lor, ca o unitate în varietate; nota fundamentală, însă, rezidă în activitatea ei de sinteză.

Caracterul sintetic al conştiinţei este pus în evidenţă mai cu seamă de D w e l s h a u v e r s: „Sinteza se traduce prin procesul conştient. Conştiinţa şi sinteza sînt sinonime" (A, ed. I, p. 108). „Sinteza este caracterul structural al oricărui conţinut de conştiinţă".

Sinteză mai înseamnă organizare, integrare în sisteme, adică *înţelegere*. Dacă adoptăm limbajul psihologiei gestaliste, am putea afirma despre conştiinţă că funcţia ei constă în crearea de forme, că ar fi *o funcţie de structuralizare.*

Sinteza implică relaţie, organizare, adaptare, structuralizare, selecţie şi înţelegere. Ea nu este decît un aspect al funcţiei de înţelegere, iar *înţelegerea este o etapă a conştiinţei.*

3. Autosupravegherea

P. J a n e t defineşte conştiinţa mai comprehensiv şi mai cuprinzător, înţelegînd prin ea „un ansamblu de reacţiuni ale individului la propriile lui acţiuni" (A. II, p. 606).

Definiţia lui J a n e t are avantajul că se poate aplica şi conştiinţei primitive; aceasta apare ca o funcţie de supraveghere şi de adaptare, nu numaidecît inteligentă, a conduitelor noastre. În ea găsim accentuat caracterul *totalitar* şi mai ales *subiectiv*. Înţelesul de mai sus ne poate sluji pentru o definiţie a eului.

Dacă unele definiţii aveau neajunsul unilateralităţii prin neglijarea aspectului afectiv, ne pare că J a n e t păcătuieşte, la rîndul său, prin neglijarea notei obiective, intelectuale. O vedem şi din faptul că înţelegerea sentimentului la J a n e t sună la fel cu aceea a conştiinţei: trezirea conştiinţei este simultană cu apariţia sentimentelor; afectul este primul fapt conştient; prima conştiinţă este afectivă; amîndouă sînt reacţii de perfecţionare şi de supraveghere a conduitei. Conştiinţa afectivă este şi personală; aşa se explică cum sentimentele — reacţii la propriile noastre conduite — stau la baza personalităţii.

Din definiţia lui J a n e t ne explicăm conştiinţa *primitivă* a eului şi conştiinţa *reflexivă* a acestuia, căci, dacă în momentul plimbării fac reflecţia: „eu mă plimb", sau „eu mă îndrept spre cu-

tare loc", înseamnă că adaug la conştiinţa plimbării mele, o reflecţie; actul meu trăit se complică printr-o reacţie intelectuală de supraveghere personală a conduitei mersului.

Poate că ar fi mai just să privim conştiinţa ca o *funcţie* de *supraveghere*, în loc de *autosupraveghere*. Scindarea sau polarizarea faptului psihic primitiv în două sisteme opuse şi permanente de înţelesuri, eu şi noneu, implică şi *o continuă relaţie dinamică* între ele. Conştiinţa ne apare ca o continuă activitate de adaptare şi acomodare reciprocă a obiectului la subiect şi a eului la lumea externă. Cea mai slabă modificare a sistemului extern provoacă o schimbare a sistemului subiectiv; modificarea sistemului dinamic intern transformă într-o măsură şi înţelesul situaţiei externe. Pe măsură ce animalul îşi potoleşte foamea, prada îşi schimbă înţelesul devenind neant sub raportul material şi amintire vagă ca fapt psihic, sau — dacă mai rămîne ceva — obiect indiferent; şi invers: diminuarea caracterului de atracţie modifică atitudinea animalului faţă de pradă.

Ceea ce se petrece pe planul de acţiune la animal, găsim pe planul mintal, al conştiinţei reflexive, la om. Între obiect şi reacţiile subiectului se stabileşte un circuit dinamic într-un echilibru nestabil: lumea este în funcţie de noi şi noi sîntem în funcţie de lume; în fond, viaţa noastră conştientă cuprinde ambele aspecte într-un singur act de adaptare, săvîrşit sub *supraveghere;* aici avem şi relaţie şi sinteză şi înţelegere.

4. Adaptarea

Orientarea biologică a psihologiei contemporane a ridicat pe primul plan rolul de adaptare al conştiinţei.

„Conştiinţa — spune E. Claparède — nu apare decît atunci cînd adaptarea individului nu se mai face automat, cînd se prezintă oarecare dificultate care obligă pe individ să ţină seama de împrejurări subiective şi obiective printr-un proces special care este caracterizat tocmai printr-o erupţie a conştiinţei" (D, p. XXXIV).

Şi reflexele şi automatismele noastre sînt conduite adaptate, în momentul, însă, cînd ele nu sînt suficiente pentru a face faţă împrejurărilor, apare conştiinţa. „Ea este o funcţie organică, adică un instrument în viaţă pentru organismul total" (Rădulescu-Motru, p. 54). „Numai relaţiile cu mediul extern au determinat la om apariţia conştiinţei" (*ibid.* 58).

„Rămîne stabilit că fără o activă adaptare la obiecte, totdeauna noi, ale experienţei externe, nu se poate produce conştiinţa. Lipsită de relaţii cu realităţile ambiante, motive pentru stimulaţii şi reac-

țiuni necontenite, ea devine confuză și se dizolvă“ (Wallon; D, p. 484—485).

Constatăm în treacăt că în înțelegerea conștiinței ca funcție de adaptare la noi împrejurări, apare aceeași tendință de a se confunda conștiința cu inteligența, definită la fel. Constatarea nu ne surprinde, întrucît pe de o parte inteligența este o funcție a conștiinței, iar pe de altă parte conștiința are caracterul de înțelegere.

Caracterizarea conștiinței prin adaptare creează noi nedumeriri. Mai întîi, adaptarea este o funcție generală și comună întregii lumi organice: atît vegetalele cît și animalele se adaptează la ambianță. De la această constatare și pînă la afirmația generală că faptul de conștiință există în întreaga lume biologică, nu este decît un pas. Nu putem admite această afirmație, fără a deosebi grade de conștiință. Se poate întîmpla ca faptul de conștiință să fie legat de viață, dar, în cazul acesta, se cere să privim conștiința ca pe o funcție ce parcurge o serie de trepte de la vegetale și pînă la om.

Dificultatea nu este totuși înlăturată, căci există o mulțime de acte de adaptare *inconștientă, organică*. Astfel, imunizarea este o adaptare și, firește, o adaptare la noi împrejurări. Procesele de *homeostază*, puse în evidență în mod atît de strălucit de către W. Cannon, și echivalente cu *„stările de echilibru staționar“*, determinate de E. Rignano, sînt procese de adaptare, dar toate *inconștiente*. De aceea, numai în sens metaforic putem vorbi cu Cannon despre „Înțelepciunea corpului“.

Se vede, așadar, că definiția conștiinței prin adaptare este *prea largă. Conștiința este o anumită adaptare.*

Funcțiile noastre fiziologice se petrec în afara conștiinței, atîta timp cît ele sînt suficiente pentru menținerea echilibrului organic, a adaptării generale, a condițiilor generale optime ale mediului intern. Reacțiile fiziologice se petrec în formă de circuite reflexe cu caracterul de autoreglare continuă. La un moment dat, însă, modificarea mediului interior nu mai provoacă nici o reacție adaptată; dezechilibrul produs nu mai poate fi restabilit cu ajutorul reflexelor organice obișnuite, în limitele posibilităților organice de ajustare. Să luăm, de pildă, fenomenul de *sete*. Cînd cantitatea de apă, necesară organismului scade, se produce — înainte de înlocuirea ei pe cale externă, *conștientă* — o serie de reacțiuni fiziologice, reflexe de apărare, cu scopul de a restabili echilibrul normal. La un moment dat, aceste reflexe sînt insuficiente și atunci se trezesc fenomenele de conștiință, unele vagi și difuze, altele precise și localizate; trebuința devine conștientă, luînd forma dorinței și a înțelegerii. Stadiul următor constă în crearea înțelesului de potolire a

setei, sub forma unei reprezentări. Odată cu naşterea acesteia, la reflexele de mai înainte se adaugă conduite, în raport cu reprezentarea sau cu percepţia, al căror rost este restabilirea echilibrului *psihic*. Între reprezentare şi actul de a bea se poate intercala o stare reflexivă, de alegere şi organizare a *mijloacelor* de potolire a setei, mijloace adecvate împrejurărilor; avem gîndire discursivă. De la simpla conştiinţă imediată a setei, pe care o poate avea şi un animal, trecem la o treaptă mai ridicată de cunoaştere reflectată a acestei trebuinţe, exprimabilă în forma verbală. Această formă obiectivează raportul între subiect şi obiect, îi dă un sens stabil, mai social şi mai adevărat. *Conştiinţa* unei trebuinţe a devenit *organizatoare*, atît a mijloacelor pe plan intelectual, cît şi a reacţiunilor pe planul motor şi afectiv. Colaborarea aceasta se face sub auspiciile conştiinţei.

Rezumînd, ne întrebăm, cînd intervine conştiinţa? Atunci cînd este nevoie de o adaptare superioară pe planul de înţelegere. Adaptarea, însă, nu se mai petrece, la om, pe planul senzoriomotor, organic, ci pe planul ideomotor, reprezentativ, mintal, obiectiv, menţinîndu-se în stare de tensiune pînă la satisfacerea ei. Conştiinţa noastră este prin excelenţă o funcţie de adaptare la lumea *externă*, prin operaţii simbolice, reprezentative, intelectuale. Ea este cu atît mai clară şi mai distinctă, cu cît este mai intelectuală; unitatea şi sinteza ei par a fi legate, totuşi, de înţelesul subiectiv şi afectiv. Definiţia conştiinţei prin adaptare creează, însă, *un paradox*, cel puţin în aparenţă. Adaptarea perfectă este un echilibru perfect. Echilibrul implică o lipsă de schimbare în sistemul dinamic închis, individ-mediu şi, implicit, o adormire a conştiinţei. Aşadar, *conştiinţa ar fi o funcţie care lucrează la propria ei desfiinţare*. Desfiinţarea aceasta trebuie înţeleasă ca fiind o suprimare de *stări* conştiente, dar nu a conştiinţei însăşi ca funcţie. Întrucît echilibrul continuă să se menţină prin acte de automatism, s-ar deduce că funcţia de conştiinţă constă în formarea de echipamente senzoriomotorii, de natură automată. Automatismele, creaţiile conştiinţei, devin *substitute* ale conştiinţei dispărute. Conştiinţa se retrage din acţiunea automată.

În linii generale, aşa este. Deprinderea vine în ajutorul conştiinţei, dar nu spre a o suprima, ci spre a o uşura în exercitarea ei, fiindcă adaptarea noastră completă nu se încheie decît odată cu moartea, adică cu echilibru mai stabil, fizicochimic (şi atunci nu mai sîntem noi!). Deprinderea şi automatismul uşurează ascensiunea conştiinţei, degajînd-o de balastul elementelor şi al amănuntelor; ea ajută conştiinţei la creaţia de înţelesuri din ce în ce mai nete

şi de perspective tot mai clare. Numai în acest sens se poate determina activitatea de adaptare a conştiinţei. Ea *este o funcţie de continuă adaptare pe planul de înţelegere, la situaţii noi, urmărind ca efect un nou echilibru, mai perfect, între individ şi mediu.*

Poate tocmai din motivele arătate, rămase totuşi pentru unii gînditori neexplicabile, determinarea funcţiei conştiinţei se face mai ales prin fixarea *condiţiilor* în care apare conştiinţa şi a diferitelor situaţii în care apare *dezadaptarea, dezechilibrul.*

5. Factorii conştiinţei

Funcţia de adaptare a conştiinţei se reliefează şi mai bine dacă ne gîndim la factorii conştiinţei. Se ştie că monotonia adoarme conştiinţa, pe cînd *schimbarea şi noutatea* o trezesc. Orice schimbare este un nou stimul de adaptare şi de acomodare psihică; orice noutate este o problemă pusă individului. Funcţia de adaptare a conştiinţei începe cu momentul de *înţelegere* a noutăţii, fie prin încadrarea ei într-un sistem vechi şi cunoscut de înţelesuri, fie prin crearea unui nou înţeles. Unii psihologi văd condiţia esenţială a apariţiei conştiinţei în *oprirea* tendinţelor, în obstacolul ivit în faţa individului.

B e c h t e r e v defineşte gîndirea şi orice proces subiectiv prin *inhibiţia reflexului;* subiectivitatea unui proces rezultă din inhibarea reflexului, iar reacţiunea, consumarea acestei stări într-o acţiune, reprezintă trecerea în domeniul lumii externe, exteriorizarea.

Viaţa sufletească, după P a u l h a n, este constituită din tendinţe devenite conştiinţe în momentul opririlor, al ciocnirii cu un obstacol şi rămase inconştiente în procesele de declanşare automată. Faptul conştient este semnul unui conflict, al unei opriri; menirea lui este rezolvarea conflictului.

B e r g s o n a pus şi mai bine în lumină acest caracter. Conştiinţa apare în faţa unui obstacol, şi momentul ei esenţial este *alegerea.* Atît timp cît o acţiune se petrece automat, sau obiectul provoacă acţiunea în mod imediat, nu este loc pentru reprezentare, deci pentru conştiinţă; „reprezentarea este blocată de acţiune“. Însă îndată ce acţiunea întîlneşte obstacolul, răsare reprezentarea. „Obstacolul nu a creat nimic nou, ci a făcut numai un vid, a operat o deblocare“. Acest moment de ezitare este plin de posibilităţi, de virtualităţi; numărul lor constituie *sfera* conştiinţei; distanţa între reprezentare şi acţiune este gradul de conştiinţă. Conştiinţa, deci, se

poate defini ca „diferență aritmetică între activitatea virtuală și activitatea reală", „între ceea ce se face și ceea ce s-ar putea face" (B, p. 156—157 și 194). Din actul de *alegere* răsare conștiința; ea „este sinonimă cu alegerea" (D. p. 12).

Lăsînd la o parte factorul social, decisiv în formarea conștiinței de eu, reținem din definițiile citate două caractere rezultate din oprire: *selecția* și *virtualitatea*. S-ar părea că selecția se referă numai la aspectul intelectual al conștiinței; a gîndi este a pune în relație; a raporta este a alege. Care este, însă, *criteriul* alegerii? Selecția se face în lumina unei preferințe. Dacă *domeniul* de alegere este acel al reprezentărilor, al inteligenței, *criteriul* alegerii rezidă în altă parte, în *afectivitate*, izvorîtă din *tendințe*.

Cum ne apare în conștiință oprirea, starea de suspensiune a conduitei? Am putea răspunde că aici se naște procesul de elaborare și de organizare de noi înțelesuri. Oprirea dă naștere la o problemă care, în cazul fericit, duce la o nouă soluție.

Cît de important este momentul de suspensiune, pe care noi îl traducem prin elaborarea de înțelesuri, se vede prin psihologia lui Janet, după care trecerea dintr-un stadiu în altul se face prin suspensiunea conduitelor stadiului anterior, evoluția fiind un proces de continuă conștientizare.

Oprirea, virtualitatea, selecția, iată o serie de înțelesuri înrudite care se sprijină reciproc, lămurind *funcția creatoare de înțelesuri* a conștiinței.

Oprirea, sau suspensiunea tendințelor, este o condiție de apariție a conștiinței, traducînd o dezadaptare momentană și provocînd o ajustare, o *adaptare* a individului; adaptarea se face cel mai bine prin intermediul procesului *relațional* de *selecție;* acest proces implică o *sinteză* și *o coordonare* psihică.

Dar un obstacol nu reprezintă o condiție *suficientă* a adaptării, și, deci, a conștiinței. O dificultate, o problemă, nu constituie totdeauna o condiție de trezire a conștiinței sau de sporire a gradului acestuia. Sînt numeroase cazurile cînd o dificultate provoacă *dezorganizarea* funcțiilor psihice, o dezordine și, odată cu ea, coborîrea conștiinței și aproape desființarea ei. Astfel, emoția, după Larguier des Bancels, apare tocmai atunci cînd instinctul nu mai este în stare să facă față împrejurărilor și este, deci, un semn de dezorganizare.

„Noi găsim în emoție totdeauna — spune P. Janet (A. II. 466) — substituirea unei acțiuni grosolane în locul acțiunii precise și perfecționate". „De aceea sîntem dispuși a spune că emoția se produce în împrejurări la care subiectul nu este adaptat" (A. II. 467).

Așadar, o situație nouă provoacă, în unele cazuri, o adaptare de ordin superior, însoțită de o sporire a conștiinței, iar în alte cazuri, o adaptare de nivel inferior, însoțită de o degradare a conștiinței, de întunecare a acesteia, stare numită, mai just, *dezadaptare*.

Putem susține că o noutate, o oprire, o problemă, sînt condiții *necesare* de apariție a conștiinței, fără a fi condiții *suficiente*, de vreme ce aceleași împrejurări pot determina diminuări și pierderi de conștiință.

Dacă problema, conflictul, oprirea, dezadaptarea, sînt condiții de apariție a conștiinței, iar funcția conștiinței constă în rezolvarea problemei, în înlăturarea conflictului și a obstacolului în adaptare, înseamnă că, echilibrarea odată restabilită, conștiința devine inutilă. Așa se explică de ce monotonia adoarme conștiința, iar familiarizarea cu obiectul face ca înțelesul respectiv să dispară. Atingem aici, după părerea noastră, esența conștiinței.

Viața noastră conștientă este o succesiune de înțelesuri, un torent de trăiri și de fenomene; viața înțelesurilor este efemeră, durata unui fapt de conștiință este scurtă. Un fapt se impune conștiinței în momentul cînd a reușit să declanșeze un interes, adică un dezechilibru în sistemul nostru dinamic. În clipa cînd individul s-a adaptat la noul fenomen, acesta a dispărut din conștiință, înlocuit fiind de alt fapt, și așa mai departe. Interesele noastre reprezintă indicii pentru orientarea conștiinței, semnalizări pentru dirijarea cursului activității noastre de adaptare.

Este ușor de înțeles de ce în conștiință nu putem găsi decît înțelesuri. Conștiința creează înțelesurile spre a se lepăda de ele o clipă mai tîrziu; Cronos care-și devorează copiii. Conștiința creează obiectul spre a-l putea mai ușor învinge sau ocoli; ea își pune problema spre a o părăsi mai repede rezolvînd-o; ea își trezește interesul spre a-l putea anihila potolindu-l.

De aceea, funcția conștiinței nu poate fi înțeleasă complet din analiza structurii ei. Funcția conștiinței depășește rolul de înțelegere, întrucît *înțelegerea este numai o etapă spre lichidarea unei probleme* și începerea unui alt moment de înțelegere; înțelesul ridicat pînă în creasta valului de conștiință dispare înghițit de un alt val de înțelesuri.

Înțelegerii îi succede hotărîrea; problema sfîrșește prin realizare. Ciclul, început cu înțelesul, se încheie cu acțiunea.

Numai că înțelesul nu mai dispare în aceeași beznă de necunoscut din care a purces, ci se transformă într-o existență latentă și virtuală, plină de așteptare și bogată în promisiuni, a inconștientului.

6. Plasticitatea conştiinţei

Pe lîngă aspectele relevate, ţinem să subliniem şi faptul *mobilităţii* extreme a conştiinţei, *aptitudinea acesteia de a trece cu uşurinţă extraordinară de pe un plan pe altul de înţelesuri*. De exemplu, masa („aceeaşi" masă!) poate fi privită ca mobilă, ca formă, ca valoare economică, ca valoare estetică, apoi ca nume, ca percepţie, ca reprezentare sau concept etc. Chiar pe planul perceptiv putem observa aceste schimbări subite de înţelesuri care ne apar ca *iluminaţii*. Dacă prezentăm unui subiect, în examenul simţului cromatic, tabelele lui Stilling (sau Ishihara) cu întrebarea: „Ce vezi pe această pagină?", subiectul ne poate răspunde foarte simplu: „Puncte colorate". Abia după un interval de timp de fixare (adesea foarte scurt) el tresare şi ne răspunde, de exemplu: „Văd 17", sau: „Un număr". Ceea ce cîteva clipe în urmă avea semnificaţia de „puncte", acum este „număr", desprins de pe un fond de puncte. Uneori, planurile înţelesurilor se alterează într-o percepţie, cum se întîmplă în figura, devenită clasică, din capitolul percepţiilor vizuale; vedem alternativ, cînd un pocal alb pe un fond negru, cînd două profiluri negre (îndreptate cu faţa unul spre celălalt) şi despărţite de un fond alb. La fel se întîmplă cu o figură ce reprezintă o cruce: crucea se poate transforma în fond, iar fondul se transformă într-o altă cruce. Acelaşi fenomen îl observăm la *treptele lui Schröder*, precum şi în percepţia unui cub.

Schimbările observate pe planul perceptiv sînt frecvente şi în celelalte domenii. Ceea ce psihologii germani numesc *Einsicht,* iar anglo-americanii *Insight,* înseamnă tocmai momentul sesizării unui nou înţeles. Această însuşire a conştiinţei o putem numi *plasticitate*.

7. Alt paradox al lui Goblot

Sistemele de înţelesuri create de conştiinţă, reprezintă *moduri de adaptare ale acesteia*. Mai subliniem un mod extrem de interesant de adaptare a conştiinţei prin crearea înţelesurilor temporale.

Unii psihologi caracterizează conştiinţa ca avînd nota de *actualitate:* orice conţinut al conştiinţei ar fi trăit ca ceva actual. Conştiinţa ar fi, în cazul acesta, o succesiune de instantanee actuale; o părere, fireşte, contrară celei mai elementare observaţii. Psihicul animal posedă un rudiment de organizare temporală, care merge progresînd cu treptele conştiinţei. Trecutul şi viitorul sînt realităţi importante nu numai pentru o conştiinţă individuală, dar

şi pentru o conştiinţă colectivă. Orice conştiinţă — după expresia lui B e r g s o n — „se sprijină pe trecut şi se apleacă spre viitor" (D. p. 6).

Dar aici ne lovim de un alt paradox al lui G o b l o t (A, 157—158): Cum se face că „acest fenomen al meu şi prezent este al meu, dar nu este prezent?"; cum se face că „acest fenomen prezent este trecut sau viitor?" În clipa *prezentă* eu retrăiesc momentele *trecute;* starea mea *actuală* este o anticipare a bucuriei *viitoare.* Cum se pot concilia aceste înţelesuri inconciliabile în aparenţă?

Realitatea fenomenală a conştiinţei ni se prezintă astfel: în clipa prezentă mă gîndesc la furtuna de ieri; în acest moment îmi închipui sosirea — aşteptată pe mîine — a prietenului. Ce reprezintă aceste înţelesuri?

J a n e t ne oferă descrieri admirabile ale gradelor de realitate; a „realului", a „aproape-realului", a „semi-realului" sau „aproape-semi-realului". Toate acestea se fac uşor înţelese în termeni de comportare.

Furtuna de ieri are o existenţă, dar deosebită de cea de azi; ea nu se poate reproduce sau readuce la realitatea ei fizică; existenţa ei rămîne o pură existenţă mintală. Comportarea mea faţă de ea se rezumă într-o serie de povestiri sau de prezentări de note, ori de semne materiale rămase de pe urma furtunii. Înţelesul sosirii de mîine a prietenului are şi el o realitate diferită de cea actuală şi de cea trecută. Comportarea mea nu constă nici în urarea de bun sosit, nici în strîngerea de mînă a prietenului, ci într-o serie de comportări *verbale* şi de *pregătiri* pentru ziua de mîine; cu un sfert de oră înainte de sosirea trenului mă pot afla pe peronul gării în atitudinea de aşteptare.

„Ieri" şi „mîine" reprezintă *înţelesuri* temporale cu comportări şi adaptări corespunzătoare. Deşi adaptările, ca şi înţelesurile, reprezintă *stări actuale, ele conţin înţelesuri de trecut sau de viitor.* Cum se face totuşi ca *acelaşi* înţeles să aibă în *acelaşi timp* caracterul de azi şi de mîine? Cum trebuie înţeles paradoxul lui G o - b l o t?

Am putea răspunde şi aici că fenomenul integrat în sistemul de înţelesuri *actuale de fapte psihice* este *„o imagine" „actuală";* eu pot descrie cuiva în această clipă imaginea furtunii de ieri, sau reprezentarea sosirii de mîine a prietenului. *„Acelaşi"* fenomen integrat într-un sistem de înţelesuri obiective şi fizice, cu aceeaşi notă de diminuare a realităţii, îmi dă înţelesul de *„furtună" „de ieri".* La o privire mai atentă, *fenomenul nu este acelaşi* şi nici aceste două înţelesuri *nu sînt simultane.* Cînd povestesc despre fe-

nomenul de *ieri,* acesta nu este imagine, ci *furtună;* cînd vorbesc despre fenomenul *actual,* el nu este furtună, *ci imagine de furtună.* Numai astfel se pot rezolva, credem, contradicțiile aparente ale conștiinței. În felul acesta putem înțelege cum „același" fenomen este, „în același timp", actual și trecut, viitor și prezent.

La fel se rezolvă și contradicția similară a conținuturilor *prezente* și *absente,* „în același timp". Universitatea există în *același timp* în mine și în strada cutare; numai că în mine există ca *imagine,* iar în stradă ca *edificiu.* Comportarea mea față de imagine diferă de conduitele respective față de obiectele sau fenomenele absente, trecute ori viitoare.

8. **Rezumat și concluzii**

Conștiința este o funcție de adaptare pe planul de înțelegere.

Procesul de adaptare conștientă are caracterele de relație, sinteză, alegere și supraveghere. Observăm că nici relația, nici sinteza, nici supravegherea nu arată sensul, direcția conștiinței. Tendința conștiinței este cuprinsă implicit numai în înțelesul de adaptare, ca proces cu o finalitate; de aceea și definiția conștiinței prin adaptare apare drept cea mai cuprinzătoare.

Conștiința nu poate fi redusă numai la funcția de înțelegere și, deci, nu poate fi confundată cu inteligența. *Înțelegerea este numai un mijloc* în scopul de adaptare. Conștiința este și o activitate de restabilire a echilibrului psihic, de *realizare,* adică de suprimare temporară de înțelesuri actuale.

Din analiza conștiinței se schițează două momente fundamentale ale conștiinței diferențiate: gîndirea și acțiunea, înțelegerea și realizarea, inteligența și voința. Conflictul determină o alegere: alegerea mijloacelor este o problemă de inteligență; hotărîrea între scopuri este o problemă de voință; soluția este lichidarea conflictului, împlinirea actului de conștiință.

Orice nou sistem de înțelesuri reprezintă un mod de adaptare a conștiinței.

O notă caracteristică a conștiinței este *plasticitatea,* aptitudinea de *adaptabilitate,* prin crearea de noi înțelesuri, precum și însușirea de a trece instantaneu de la un sistem la altul de înțelesuri.

Paradoxul lui Goblot în privința memoriei se rezolvă prin separația planurilor de înțeles, a înțelesurilor interne și psihologice de acele externe și materiale; imaginea este actuală, *fenomenul* este trecut.

III DUALITATEA ASPECTELOR DE CONŞTIINŢĂ

1. Gîndirea şi acţiunea

Am deosebit, din punct de vedere genetic, două faze de dezvoltare a conştiinţei: o fază spontană, nediferenţiată şi nereflexivă şi alta reflexivă, diferenţiată. Din punct de vedere orizontal şi actual, am deosebit planul de acţiune de acel de gîndire.

J a n e t obişnuieşte a caracteriza aceste două planuri prin exemplul luat din viaţa noastră banală; eu sînt conştient în timpul mersului, dar pot adăuga la conduita mea motorie actul verbal: „eu merg". Aceasta ar însemna o trecere de pe planul motor pe cel de gîndire.

Trecînd uşor peste subtilităţi, cum ar fi observaţia că mersul este un proces automat, sau că, în timpul mersului, noi nu sîntem conştienţi de actul mersului ca atare (afară doar de perioada învăţării mersului), să presupunem că anumite *obstacole* din drumul nostru ne fac să fim atenţi asupra paşilor noştri (asupra potrivirii mişcărilor la greutăţile drumului). Ne întrebăm, totuşi, dacă reflecţia făcută (exprimată prin vorbele „eu merg") reprezintă o transpunere de pe planul motor pe planul mintal şi în ce fel.

Credem că se face o confuzie cînd se crede că acţiunea mea a mersului ar fi echivalentă cu reflecţia „eu merg". Aceste două acte de conştiinţă sînt cu totul diferite, ca natură şi ca intenţie sau perspectivă. În mersul meu am o intenţie, de a ajunge undeva. Reflecţia mea a avut şi ea o intenţie, dar de altă natură: de a determina un înţeles actual cu privire la situaţia mea. Primul act de conştiinţă are înţelesul de „drum" orientat spre o ţintă, al doilea are înţelesul de determinare a unei ipostaze a personalităţii mele.

Este explicabil acum de ce aceste două înţelesuri se pot anihila sau tulbura prin interferenţă. Este firească întîmplarea scolopendrei care, rugată de o gînganie ca să-i explice acesteia cum îşi mişcă ea numeroasele ei picioare, a stat puţin să reflecteze şi... a tot rămas reflectînd, nemaiputînd merge! Această poveste arată minunat de bine complicaţia introdusă într-un sistem, prin atingerea acestuia cu un alt sistem *altfel orientat*. Filosoful superficial poate trage de aici concluzii pripite asupra puterii paralizante şi destructive a gîndirii!

Adîncind exemplul de mai sus, vom deosebi mai multe înţelesuri: 1) Eu mă plimb: planul de *acţiune*, totodată al plimbării şi al eului, cu o anumită ţintă de a ajunge undeva; eul este absent din conştiinţă ca stare reliefată şi determinată; 2) Eu mă plimb, în *ima-*

ginație: planul *mintal* și *imaginativ* al plimbării, cu o anumită țintă; și de aici lipsește conștiința eului; 3) Eu *reflectez* asupra plimbării mele: plan *mintal*, obiectiv și abstract, avînd ca obiect *plimbarea;* eul este și de aici absent; 4) Eu, subiect, *reflectez* asupra mea, obiect care se plimbă; plan *mintal reflexiv*, avînd ca obiect *eul*.

În loc de două planuri, am găsit *trei*. Am putea, deci, stabili următoarea împărțire: planul de *acțiune* și planul *mintal*. Acesta din urmă se diferențiază în plan *imaginar, sau asociativ* și unul *reflexiv*.

Dacă planul imaginar poate merge paralel și adesea independent de acțiune, planul de gîndire face joncțiunea cu realitatea, pe linia *obiectivității*. Forțînd puțin înțelesurile, am putea afirma că asociația este o gîndire nereflexivă și lipsită de conștiința de sine, în timp ce gîndirea este o asociație reflexivă și conștientă de sine. Așa se explică faptul cum gîndirea *domină* asociația și imaginația, funcții ce se caracterizează prin spontaneitate, adică lipsă de control și prin nota *subiectivă*. A vorbi despre o imaginație creatoare și controlată, înseamnă a păși în domeniul gîndirii.

Districția făcută o găsim importantă din cauză că, în planul *mintal nereflexiv, gîndirea, în fond, nu este diferențiată de acțiune*. Aici acțiunea mimează și exteriorizează gîndirea, după cum gîndirea interiorizează acțiunea. Somnambulul își trăiește visul în acțiune, după cum visătorul își trăiește acțiunea în imaginație; ideea este motorie (idee-forță) și acțiunea este ideativă. Asociația sau imaginația reprezintă simple *traduceri* ale acțiunii, în timp ce gîndirea este o *transformare* a acesteia, marcînd o graniță între lumea gîndirii și cea a acțiunii.

2. Clasificarea fenomenelor psihice

Examinînd clasificările fenomenelor sau ale funcțiilor sufletești, constatăm că reflecția psihologică a oscilat între împărțiri dihotomice. Două categorii psihologice s-au impus atenției cercetătorului, cu denumiri și înțelesuri variate; fenomene cognitive și volitive; senzații și reacții; reprezentare și voință; gîndire și acțiune; inteligență și afectivitate; intelect și voință.

În examenul nostru istoric sumar, nu vom diferenția, la început, înțelesurile și nici nu vom preciza noțiunile sau termenii. Adesea sub aceeași terminologie se ascund înțelesuri diferite sau prin termeni diferiți se denumesc aceleași înțelesuri. Cît timp definițiile variază, atît timp și clasificările nu se pot compara între ele nu-

mai din punct de vedere terminologic. Dealtminteri, deocamdată nici nu ne interesează distincțiile minuțioase. Vom încerca să scoatem la iveală faptul fundamental al unei *dualități* funcționale sau structurale ale conștiinței. Apoi vom căuta să determinăm semnificația acestui dualism. Bineînțeles că acest dualism se integrează perfect în *unitatea* conștiinței, în sensul că este vorba numai de un dualism de aspecte, de manifestări, de *diferențieri funcționale înăuntrul conștiinței.*

Lăsînd la o parte încercările de a întemeia întreaga viață sufletească numai pe senzații (James Mill, Ziehen) sau pe sentiment (ca Horwicz); făcînd abstracție de împărțiri în acte și înfățișări (Erscheinungen), funcții și conținuturi, ne vom opri asupra caracterului general al clasificărilor mai noi, făcute după criteriul clasic.

Din capul locului trebuie să observăm că de la sfîrșitul secolului trecut apar din nou clasificări *binare,* deosebite însă de acelea postcarteziene prin aceea că sau sentimentul este înglobat în aceeași clasă cu voința, sau voința — cînd nu dispărea cu totul — avea un rol secundar.

H. Spencer împarte fenomenele psihice în cognitive și afective, acestea din urmă cuprinzînd sentimentele și voința.

Höfler și Witasek împart viața sufletească în două: o latură spirituală și una afectivă (Gemütsleben), a doua subdivizîndu-se în sentiment și năzuință.

Sistemul lui Wundt reprezintă un paradox psihologic sub raportul clasificației fenomenelor sufletești: o psihologie voluntaristă cu o clasificare a faptelor sufletești elementare, din care lipsește tocmai voința. Faptul voluntar, în concepția lui Wundt, începe cu fenomenul afectiv și se consumă prin acțiune.

Caracteristică este clasificarea lui Franz Brentano; deși tripartită, ea se deosebește de celelalte prin scindarea fenomenelor intelectuale în reprezentări și judecăți și prin contopirea într-o singură categorie, clasa stărilor afective, a sentimentelor și a voinței.

Clasificarea lui Brentano a avut mare influență în psihologie; cu mici deosebiri (în afară de Höfler și Witasek) o găsim la Stumpf, care împarte stările psihice în intelectuale și emoționale; acestea din urmă le subdivide în pasive și active, cele active cuprinzînd instinctele și fenomenele de voință. Voința este un „sentiment activ" (B, XVI).

Sub influența lui Husserl și a curentului german fenomenologic, împărțirile binare sînt frecvente. În afară de diviziunea lui Stumpf în fenomene (Erscheinungen) și funcții, reținem clasifica-

rea în conținuturi sau *senzații* (înțelese în sens larg) și *acte* (corespunzătoare „intențiilor" lui Husserl) (v. A. Messer).

Cele mai răspîndite în psihologia germană contemporană sînt împărțirile în fenomene obiective și subiective (împărțirea adoptată, de pildă și de Fröbes) sau în fenomene de conștiință a obiectelor (Gegenstandsbewusstsein) și a stărilor (Zustandsbewusstsein); sau în atitudini (Stellungnahme) și orientări (Gerichtetheit) (Müller-Freienfels).

Rădulescu-Motru ne propune o clasificare asemănătoare: fenomenele afective și volitive sînt manifestări ale *eului*, cu totul deosebite de fenomenele obiective, de *înfățișări*.

Capitolul afectivității ni se prezintă, în majoritatea tratatelor de astăzi, aproape totdeauna inseparabil de cel al voinței, alături de instincte sau de tendințe (Müller-Freienfels, Kurt Lewin și alții). Sentimentul și voința, în stare pură, sînt, după Brentano, extremele unui singur proces, sînt stări de aceeași natură. „Cum separăm reprezentarea de judecată, așa unim sentimentul cu voința", spune el (II, p. 83).

Unii psihologi încearcă să reducă ambele fenomene la expresii diferite ale unei singure realități psihologice mai profunde, cum ar fi *tendințele*.

Psihologul italian Rignano, găsește că toate fenomenele spirituale „rezultă din jocul reciproc a două fenomene psihice elementare, tendințe afective și evocări senzoriale" (C, p. 84).

O altă expresie a aceleiași clasificări binare o reprezintă clasificarea — răspîndită mai cu seamă în lumea anglo-americană — în fenomene *cognitive* și *conative*, înțelegîndu-se prin conativ, caracterul de *impuls*, tendință.

3. Inteligența și afectivitatea

Nu este fără interes, pentru înțelegerea conștiinței, de urmărit raporturile între inteligență și afectivitate. Aceste raporturi au fost concepute în moduri diferite.

a) Raportul de eterogenitate sau de antagonism

O problemă interesantă, în legătură cu raporturile între intelect și afectivitate o constituie întrebarea dacă există conținuturi intelectuale independente de afecte, sau afecte independente de orice conținut intelectual. Soluția acestei probleme, însă, nu ne avansează mult în studiul conștiinței. Ceea ce ne interesează îndeosebi, este gradul de apropiere între inteligență și afect, problema omogenității sau a eterogenității lor fenomenologice.

R i b o t spune, că „după legea psihologică cunoscută, sentimentul și cunoștința nu pot coexista cu egală intensitate, că starea afectivă nu poate crește fără ca reprezentarea să dispară" (B, p. 6).

R a u h recunoaște eterogenitatea calitativă între sentiment și cunoștință. Sentimentul, după el, ar fi „un fenomen de conștiință fără a fi conștiință". El subliniază imposibilitatea unei traduceri fiziologice sau intelectuale adecvate a sentimentelor. Poate fi oare tradus un sentiment prin gîndire? Sentimentul trebuie tratat „ca o forță ireductibilă, specială" (A, 292). Datele afective, deci, sînt fapte specifice și ireductibile a căror cunoaștere este foarte aproximativă.

„Funcția rațională a inteligenței — spune J u n g se dovedește incapabilă să formuleze natura sentimentului într-o limbă conceptuală, deoarece gîndirea aparține unei categorii incomensurabile cu aceea a sentimentului"... Iată de ce „nici definiția intelectuală a acestuia nu este în stare să redea, într-o măsură satisfăcătoare, specificul sentimentului". De aceea nici clasificările afective nu sînt posibile, căci „ideea unei clasificări este deja intelectuală și, de aceea, incomensurabilă cu natura sentimentului". (A p. 627—628).

Limbajul fiind un instrument intelectual, nu poate exprima sentimentele decît cu mare dificultate; se spune că sentimentul ar fi o realitate inefabilă.

Opoziția stabilită de B e r g s o n între instinct și inteligență este aplicată de către unii psihologi și la raportul între sentiment și inteligență. Cel dintîi ar exprima viața intimă, curgătoare, mobilă și originală, cea de a doua nu s-ar aplica decît solidelor, relațiilor, obiectelor încremenite. Iraționalul în fața raționalului; două relații străine și ostile una alteia.

A încerca să traduci sentimentele în limbajul ideilor, după D u g a s, este a comite un abuz, înseamnă a deforma sentimentele: „se dă o formă definitivă, rigidă și precisă la ceea ce este prin natură vag, insesizabil și fugitiv. Sentimentul fuge de limbaj; i-ar trebui, pentru a-l exprima, nu numai limbaj. Acest limbaj există: muzica" (p. 20). Muzica ar fi, deci, unicul limbaj al sentimentelor; forme de limbaj deosebite traduc realități deosebite.

Se traduc și dovezi indirecte de eterogenitatea acestor două realități psihice. Atenția îndreptată asupra sentimentului îl împrăștie, după cum lumina puternică a soarelui împrăștie ceața; îndreptată asupra unui conținut intelectual, îl clarifică. *Deprinderea* este un ajutor pentru inteligență și un factor de disoluție pentru sentimente. Unii psihologi socot că dezvoltarea uneia din aceste funcții se face totdeauna în detrimentul celeilalte și fenomenul acesta nu s-ar pe-

trece numai în viața individuală, dar și în istorie (v. Wreschner, p. 6, 31, 55 și 81).

H. Wallon subliniază antagonismul și incompatibilitatea între funcția de relație și funcția afectivă. Sensibilitatea de relație cucerește domenul psihic în detrimentul sensibilității organice. Unde se instalează inteligența, acolo se stinge sensibilitatea internă. El spune despre inteligență că ea „tinde să suprime ecranul dispozițiilor pur subiective între obiect și acțiune“ (B. 65). Pe de altă parte, „emoția nu se poate dezvolta decît obliterînd sensibilitatea exteroceptivă sau epicritică, desființînd jocul reprezentărilor“ (ibidem, 75). „A nu ceda emoțiilor este a dobîndi aptitudinea de a le opune activitatea simțurilor sau a inteligenței“ (ib. 76).

b) Colaborare. Sentimentul a fost privit în psihologie și ca element de colaborare, ca motor al gîndirii.

Instinctul, tendința, sau sentimentul, ar reprezenta forța, energia psihică, iar gîndirea ar fi o funcție de coordonare a mijloacelor de realizare. „La un examen apropiat — spune psihiatrul elvețian Bleuler — logica, reflexiunea, ne apar ca o bonă care arată calea spre scop și ne procură instrumentele necesare“ (p. 28).

„Gîndirea — spune mai precis Piéron (A, 296—297) — dă mijloace de acțiune care pot apărea ca scopuri secundare; adevăratele scopuri ale acțiunii aparțin totuși nu sferei intelectuale neomintale, ci sferei afective sau paleomintale, primitivă biologicește și care trebuie să fie net disociată de cea dintîi“.

Toate aceste idei ne aduc aminte de filosofia lui Schopenhauer, care subordonează inteligența voinței. Influența afectivității asupra inteligenței, asupra raționamentului, a fost semnalată încă de mult, de către Mill și de Bain. Ribot ne-a dat o logică a sentimentelor.

Din toate acestea iese în evidență ideea unui comensalism special între aceste două funcții psihice; legătura între orb și paralitic; lumina și mijloacele sînt oferite de inteligență, scopul și puterea realizării vin de la afectivitate.

Dacă poate fi vorba, însă, de conflict între inteligență și afectivitate, trebuie să ne gîndim la emoție. Numai existența unei emoții este incompatibilă cu ordinea intelectuală, cu o gîndire orientată, după cum tot emoția exclude acțiunea adaptată și coordonată; emoția înseamnă dezordine, pierdere de direcție, precipitare în haos, orientare înăuntru, încremenire sau anihilare a conduitelor superioare.

Ceea ce a afirmat Wallon este valabil numai pentru emoție. Între sentiment și inteligență, cu toată deosebirea, este un raport de strînsă colaborare; numai emoția se află în raport de anta-

gonism cu funcția intelectuală. Și este normal, căci emoția este semn de rupere a echilibrului superior, este simptomul dezadaptării, al insuccesului, în timp ce semnul inteligenței este adaptarea, succesul, organizarea și direcția unitară. Faptul că intensitatea exagerată a sentimentului poate aduce la un moment dat o eclipsă intelectuală, se datorește tot emoției, prin depășirea pragului de tensiune afectivă.

c) Interpretări afectiviste. Dualismul conștiinței este înlăturat de unii psihologi prin reducerea tuturor funcțiilor de bază la una singură, afectivitatea. Alți psihologi înțeleg celelalte funcții ca derivînd în cursul dezvoltării din afectivitate, funcție primitivă.

Amintim încercarea unora de a reduce conștiința la sentiment. Astfel, pentru Theobald Ziegler sentimentul este fondul din care se desprinde reprezentarea, este pîrghia cu care reprezentarea este scoasă la lumina conștiinței (p. 50). „Ceea ce constituie în primul rînd conștiința — spune el — ceea ce este simțit drept conștient nu este voința, ci sentimentul, este afectivitatea senzației, sau senzația ca sentiment" (p. 60). Nu este nevoie de subliniat caracterul vag, confuz al acestei afirmații.

Hans Apfelbach încearcă să dovedească faptul că fenomenele gîndirii însăși sînt de natură afectivă și că „orice fenomen psihic este constituit din Duplex: sentiment-instinct" (p. 55).

Daniel Bertrand-Barraud rezolvă problema conștiinței în același mod: în observația noastră imediată, concretă, conștiința ne apare drept ceva afectiv. Fondul psihicului nostru este afectivitatea; reprezentarea, ideea, raționamentul nu sînt decît forme intelectualizate ale sentimentelor. Atenția, memoria, judecata, reflexul, instinctul, tendința, toate sînt de natură afectivă. „Primatul afectelor este centrul doctrinei noastre", afirmă autorul (p. 24). „Aplicația strictă a criteriului subiectiv — continuă același autor — ne-a condus la postularea primatului afectivității împotriva a două mari ramuri ale speculației clasice, din care una menține primatul ideii și alta primatul voinței" (p. 49). Din acest citat se poate vedea cît de ușor autorul a întrecut „observația imediată și concretă" psihologică, avîntîndu-se departe în stratosferele metafizicii.

d) Primitivitatea afectivității. Raportul între inteligență și afectivitate mai este înțeles uneori ca un raport între două stadii de evoluție, afectivitatea fiind considerată ca anterioară în timp inteligenței.

Evoluția psihologică poate fi privită ca un proces de creații de noi conduite, rezultate din transformările celor vechi, din integrări și structuralizări de tendințe anterioare. Fiecare din aceste trepte,

stadii sau straturi ultime, are o conştiinţă proprie, întrucît, în orice stadiu, conduita se efectuează sub supravegherea întregului şi prin reacţia întregului. Orice stadiu inferior apare, faţă de cel superior, ca subconştient, redobîndind totuşi un fel de conştiinţă în clipa dispariţiei — momentane sau durabile— a nivelului superior, prin coborîrea psihismului.

Astfel se explică procesul de „priză de conştiinţă" (la prise de conscience), de conştientizare sau „mentalizare", după expresia lui E. Claparède. Conştientizarea unui fenomen este perfecţionarea actului printr-un alt act superior, o perfecţionare a conduitei prin adăugirea alteia nouă. A doua conduită, prin care se modifică şi se corectează cea dintîi, trebuie să-i fie superioară.

Care sînt aceste stadii, care este ierarhia psihică, sînt întrebări încă nesoluţionate, cu toate eforturile şi erudiţia savantului francez Janet.

Progresul conştiinţei este, deci, legat de progresul psihic în genere; nu există conştiinţă superioară sau inferioară, decît ca psihism localizat sau ierarhizat într-un stadiu de evoluţie. Numai în acest sens se mai poate vorbi de progresul conştiinţei şi se poate că ea constă în schimbarea „de la acţiune imediată la preparativele sale sau la justificarea sa, de la experienţa reală la experienţa mintală, de la acţiunea asupra lucrurilor la acţiunea asupra simbolurilor, de la acţiunea individuală la acţiunea socială" (Cuvillier, 375).

Aşa se înţelege sinteza, integrarea faptelor psihice inferioare, ca elemente, în structuri şi înţelesuri de ordin superior, precum şi fenomenul de adaptare, ca o nouă structuralizare a elementelor disponibile în creaţia de noi structuri psihice.

Conştiinţa, deci, are un caracter comun şi general, fiind o reacţie totală la o modificare proprie a organismului; ea are şi o notă diferenţială, variabilă cu nivelul conduitelor chemate pentru adaptarea individului, ajustarea organismului la o nouă împrejurare.

Atît observaţia de sine, cît şi observaţia externă a altora, ne învaţă că omul modern, civilizat şi adult este prin excelenţă intelectual, raţional, o fiinţă care judecă. Conştiinţa noastră este *raţională* şi *relaţională,* iar ştiinţa reprezintă cea mai înaltă expresie a acestei mentalităţi, cunoştinţele ştiinţifice fiind determinări ale relaţiilor între fenomene. A fi conştient, a înţelege, a gîndi şi a fi logic sînt înţelesuri aproape sinonime, întrucît sînt legate într-o conştiinţă cultă. Fenomenele inconştiente, stările de neînţeles, fenomenele inexprimabile în relaţii, în judecăţi, neintegrate în sisteme de relaţii, sînt contrare legilor logice şi, deci, absurde.

După părerea lui P. Janet, majoritatea oamenilor civilizaţi şi normali se află în stadiile conduitei reflexive, o parte în stadiul

rațional, imediat superior, și foarte puțini în cel experimental; stadiul progresiv, al creației geniale rămîne accesibil numai rarelor exemplare de excepție ale umanității.

Oricare ar fi divergențele între psihologi cu privire la numărul și succesiunea stadiilor psihologice, cea mai mare parte din autori admite anterioritatea afectivității asupra inteligenței, deci a conștiinței afective asupra celei intelectuale.

Astfel, W r e s c h n e r consideră conștiința noastră ca fiind în proces de evoluție de la afectiv, de la stări de sentiment spre stări intelectuale, indiferente. „Sentimentul — spune el — nu este numai ceva elementar și ultim, cu neputință de a fi redus la altceva, ci forma cea mai fundamentală și primitivă a existenței sufletești. „Din acest punct de vedere am atribui sentimentului primatul față de intelect și de senzații“ (p. 115—117).

„Conștiința, în procesul ei de constituire, este total și în mod principal afectivă și nu poate fi altfel“ spune R i b o t; „a simți — spune tot el — este un fenomen mai vechi decît a cunoaște“ (E, p. 7).

Sentimentele, după F e l i x K r u e g e r, sînt originea maternă a tuturor celorlalte trăiri psihice și au, în comparație cu toate celelalte clase de fenomene, caracterul primitivității (A, p. 110—111; B, p. 71—72).

În ordinea ierarhică și evolutivă a conduitelor, sentimentele sînt așezate de P. J a n e t jos de tot, în stadiul tendințelor sociopersonale, stadiu *anterior* celui intelectual, ambele fiind conduite inferioare, neverbale.

Gîndirea implicită, fără imagini, a școlii din Würzburg, nu este, după C. K o n c z e w s k i, decît sentiment. Fiind inspirat de opoziția bergsoniană dintre instinct și inteligență, acest autor subliniază primatul afectivității în evoluția psihologică, mergînd pînă la afirmația că „procesele intelectuale sînt în fond procese afective“ (p. 177) și că „inteligența apare ca un anumit moment al dezvoltării afectivității noastre“ (p. 178).

Studiile psihologiei comparate ne duc spre constatări analoage, ale existenței unei faze nediferențiate, unde este greu de deosebit aspectul intelectual de cel afectiv. După H. W e r n e r, germenele gîndirii primitive și al celei infantile se reprezintă prin stările concrete și afective (gîndirea complexă, concretă și implicită). Concretismul și afectivitatea sînt note ale conștiinței primitive. Înțelesurile au la origine un caracter nuclear, nediferențiat („Keimhaft-Undifferenzierte“). Senzitivul, formele percepției, noțiunile și judecățile constituie un tot nediferențiat și difuz. Gîndirea nu este separată de intuiție; intuiția este contopită cu trăirea afectivă și ambele

sînt legate de lucru. „Grupările ambianței („Umwelt"), în modurile gîndirii primitive, nu se efectuează după aprecierile intuitive, ci mai cu seamă după aprecierile afective" (p. 197). Copiii grupează lucrurile după impresia afectivă pe care o exercită asupra lor lucrurile; cercurile mari de joc sînt „bunicii", cele mai mici sînt „copiii" și așa mai departe.

H. Wallon deosebește în evoluția psihologică un stadiu emotiv, anterior stadiului conștiinței intenționale, intelectuale. Am avea astfel, la un moment dat, o *conștiință emotivă.*

Ne vom opri puțin asupra examenului teoriei lui Wallon, fiind din cele mai științifice și mai bine consolidate pe baza observațiilor clinice și a datelor fiziologice. Ce este stadiul emotiv, după Wallon, și care sînt caracterele lui?

Stadiul emotiv succede stadiului activității preconștiente, *impulsive* și este anterior stadiilor *senzitivo-motoriu proiectiv și intențional.*

Spre a lămuri mecanismul și funcția emoției, Wallon pornește de la disjuncția făcută de fiziologi între funcția posturală și cea emotivă, între activitatea tonică și cea fazică, între sensibilitatea protopatică și cea epicritică (Head). Toate manifestările emoției au la bază funcția posturală, viscerotonică. În momentul cînd excitația nu-și găsește răspunsul prompt și bine adaptat într-o reacție în afară, în activitatea reprezentativă sau cinetică, ea se rezolvă într-un complex de reacții difuze, viscerale, într-un spasm. Îndepărtîndu-se de la orice solicitare a lumii externe și întorcîndu-se spre propriile senzații și reacții organice, emoția se complace într-un fel de narcisism în autocontemplarea senzațiilor produse de sine însuși, de propriile sale reacții, psihicul izolîndu-se într-un scurt circuit închis și subiectiv.

În afară de faptul că acest stadiu aparține funcției posturale, fiind și subiectiv el este *opus* activității intenționate și reprezentative; sensibilitatea nediferențiată și activitatea tonică posturală a emoției se află în antagonism cu senzația epicritică, cu reprezentarea și cu activitatea fazică, cinetică, a lumii intelectuale, a activității mintale. Cea dintîi se supune legilor reflexelor condiționate, cea de a doua este intențională; emoția este subiectivă, în timp ce senzația discriminativă și reprezentarea simbolică sînt obiective. Conștiința emoției se caracterizează prin lipsa dualității eu-altul, subiect-obiect, reprezentînd fuziunea sensibilității între individ și mediu.

Deși emoția apare în momente de șovăire, de indeterminare a conduitei noastre, însoțită de graba și necesitatea de a răspunde, ea a fost cîndva o fază normală a psihicului și a jucat un dublu rol important în dezvoltarea noastră sufletească. Prin închiderea în

sine, prin caracterul combinat de acțiune și intuiție, dîndu-se sieși în spectacol, prin narcisismul său inevitabil, emoția este primul imbold al conștiinței, „son premier foyer" (A, p. 62). În al doilea rînd, prin mimica ce o întovărășește totdeauna, emoția devine un stimulent, un mijloc un propagator al vieții sociale, individul făcînd din expresia sa un instrument de comunicație, de relație, un fel de limbaj.

Prin dezvoltarea funcțiilor corticale, emoțiile au pierdut din dominația lor asupra automatismelor, acestea din urmă devenind subordonate vieții de relație; de aceea emoția reprezintă astăzi o supraviețuire neadaptată o formă arhaică, perimată ca funcție de adaptare. La animale, emoția este mai utilă prin punerea în joc a mecanismelor ereditare, ajustate la necesitățile momentului.

e) Critica teoriei lui Wallon. Emoția, după Wallon, a fost cîndva un fenomen util prin faptul că provoca reacții automate și adaptate la împrejurări; astăzi emoția apare în momentul cînd căile adaptării normale prin activitate motorie sau ideatică sînt închise și atunci tonusul se rezolvă în spasm și sensibilitate viscerală, protopatică, inutilă, dacă nu dăunătoare.

Dar dacă emoția de astăzi este atît de deosebită, prin funcția ei biologică și prin manifestările ei, de emoția primitivă, de ce să le *numim la fel?* Emoția tipică, emoția caracterizată prin dezorganizare și dezadaptare, nu poate constitui un *stadiu* de evoluție, deoarece pentru noi este *o stare*, un *moment* trecător, *o criză*, un *simptom.*

Emoția nu există numai într-o singură fază a evoluției, existența ei este nediscutabilă la vertebratele superioare, este frecventă la cele inferioare și se poate constata și la artropode. Fenomenul de automatisme la un crab se datorește dinamogeniei emoționale (v. H. Piéron, G.).

Aceasta poate însemna două lucruri: ori emoția este o regresiune spre o fază primitivă, ori este *o criză care se poate ivi în orice fază de evoluție.* Noi înclinăm spre a doua alternativă. După părerea însăși a lui Wallon, emoția primitivă nu seamănă cu a adultului normal și, în cazul acesta, nu se poate spune că, în momentul emotiv, noi *regresăm* spre o fază primitivă.

Emoția apare astăzi, în lipsa reacției potrivite, în momentul de ezitare, de lipsă de hotărîre, cînd trebuie să reacționezi dar fără ca să știi cum. Caracterul esențial al emoției ni se pare că ar fi *conflictul între tendințe,* sau *între tendințe și un obstacol* exterior. După Wallon emoția este fixată în timp între acțiunile automate și stadiul senzoriomotor. Ea apare, deci, între două niveluri psihice. Faptul acesta este semnificativ. Wallon însuși spune că

„joncțiunea între automat și intențional se face în detrimentul emoției“ (A, p. 72). Copilul, primitivul sau anormalul sînt emotivi fiindcă funcțiunile lor superioare nu sînt destul de evoluate pentru a utiliza în mod rapid și prompt tendințele inferioare, iar acestea din urmă sînt prea tari pentru a se supune fără șovăire tendințelor superioare. Nivelul superior nu este prea tare pentru a domina și nici prea slab spre a se lăsa dominat. De aici conflict, ezitare, oscilație, tulburare, într-un cuvînt emoție. Nu numai atît: emoția este conștiința pierderii direcției superioare, conștiința scăderii, a regresiunii, a lichidării prin renunțarea la adaptare externă; îi rămîne cel mult *adaptarea internă*, echilibrarea fiziologică, organică, prin descărcarea, golirea rezervelor energetice. Putem trage concluzia că emoția nu este inerentă unui anumit stadiu, ci se *poate produce între orice stadii psihice*, oriunde are loc un conflict, oriunde acest conflict ajunge la criză terminată prin înfrîngerea reglării normale a conduitei, prin eșecul tendințelor superioare, și este simptomul dezadaptării. Emoția, nefiind decît o criză psihică, un punct culminant al unei tensiuni, provocate de un conflict, *nu poate constitui un stadiu de evoluție.*

Nu se poate vorbi decît cel mult de un stadiu al *sentimentelor.* W a l l o n, dealtfel, face deosebirea între tipul sentimentalului și tipul emotivului: la tipul sentimentalului o excitație duce spre imagini, spre reverie, gîndire imaginativă, în loc de reacții viscerale, ca la persoane emotive. Ambele tipuri se găsesc printre copii (B, p. 105—106).

Ceea ce face ca emoțiile să fie mai frecvente la copii, este, după părerea noastră, incapacitatea lor de a suporta tensiuni mari și îndelungate, neputința lor, cu alte cuvinte, de a avea sentimente intense.

În concluzie, starea emotivă ne apare ca un moment de dezadaptare, de dezorganizare psihică ce *favorizează regresiunea conștiinței spre conduitele inferioare*. Ceea ce este primitiv nu este emoția, ci *conduita;* într-o stare de emoție noi renunțăm la conduita noastră superioară, delicată și diferențiată, înlocuind-o cu manifestări grosolane, globale și mai intense; această înlocuire, însă, se face posibilă din cauza lipsei de coordonare sufletească, *din cauza emoției. Emoția ca atare nu este o regresiune, ci cauza unei regresiuni a conștiinței.*

f) Precizări și concluzii. Pentru a putea lua o atitudine cu privire la clasificarea fenomenelor sufletești și a raporturilor între ele, este nevoie de unele precizări. Se cuvine mai întîi de lămurit înțelesul de inteligență.

Dacă ne întrebăm ce este inteligența, trebuie să recunoaștem ignoranța noastră asupra acestui punct. „Noi ignorăm — spune Jeanne Monnin — ceea ce este inteligența; esența ei ne scapă" (p. 118). Teoria modernă a „factorilor psihici" ne scoate în evidență complexitatea externă a problemei intelectuale și dificultățile întîmpinate de către psihologi în acest domeniu. Nu încercăm să reproducem definițiile curente ale inteligenței. Amintim numai cîteva tipuri de definiții: 1) Inteligența înțeleasă ca o totalitate de funcții mintale de cunoaștere, inteligența *globală*. 2) Inteligența identificată cu nivelul mintal (Binet, Stern). 3) Inteligența ca factor general (Spearman) și 4) Inteligența ca aptitudine specială (Claparède).

În sensul ultim, ea înseamnă aptitudinea de a se adapta la împrejurări noi, sau de a rezolva prin gîndire probleme noi. Actul intelectual se poate descompune, după A. Binet (B, p. 97), în înțelegere, invenție, direcție și cenzură, după Claparède, (A, p. 137—162; F, p. 220), în chestiune, ipoteză și verificare; după Piéron (B. 162; C. 58), în înțelegere, invenție și critică. Se vede ușor asemănarea între ideile autorilor citați.

Adaptarea la noi împrejurări se poate face și pe *planul de acțiune*, adică fără operații superioare de simbolism și de gîndire; ea se face prin stabilirea unor raporturi noi. Aceasta este părerea psihologului P. Janet, care definește inteligența ca o conduită *relațională și intermediară*.

Cînd adaptarea se face prin intermediul proceselor superioare, ale gîndirii, inteligența capătă caracterul de adaptare prin *gîndire*, este căutarea soluțiilor cu ajutorul operațiilor simbolice.

Din adîncirea înțelesurilor date mai răsare o lămurire. *Noutatea*, despre care se vorbește aproape în toate definițiile, este o „noutate", *pentru mine*, ca subiect percepător; impresiile sînt vechi sau noi după felul meu de a le percepe. Eu pot trece indiferent pe lîngă situații socotite noi de către unii și mă pot opri cu mirare și interes în fața aspectelor considerate ca vechi de către alții. Caracterul de noutate, față de care inteligența trebuie să ia atitudine, are, așadar, *un caracter relativ la individ* și la *situație:* totul depinde de *persoana* în cauză și de *natura situației*.

Distincția este importantă, fiindcă noutatea situației constituie o problemă pentru individ. Or, problema nu este ceva „dat"; *problema răsare din raportul individului cu situația*. Problemele se deosebesc nu numai sub raportul naturii lor, pe plan *orizontal*, dar și din punct de vedere al *nivelului*. Schimbările situației impresionează *altfel* pe un savant decît pe omul comun; problemele înțelese de savant sînt ignorate de omul de rînd.

Pentru a lua o hotărîre față de diversitatea definițiilor inteligenței, se cuvine să facem o distincție între inteligență și gîndire. Inteligența implică o notă de valoare, în timp ce gîndirea, activitatea intelectuală, este, sub raportul aprecierii, neutră. Atît timp cît inteligența este definită în funcție de un scop, care are o valoare, adaptarea, ea însăși, ca mijloc sau instrument, capătă o valoare.

Să pornim de la faptul primar, procesul de echilibrare între organism și mediu. În momentul dezechilibrului între organism și mediu se creează, în conștiința individuală, odată cu înțelesul de situație, o trebuință de a restabili echilibrul într-un anumit sens. Dezadaptarea, simțită prin trebuință, stimulează conștiința pentru căutarea *mijloacelor de restabilire a echilibrului*. Aici trebuie să căutăm *germenele inteligenței*.

Conștiința caută mijloacele de adaptare prin *înțelegerea* dificultății (a problemei) și a relațiilor între elementele în conflict ale situației și le rezolvă printr-o *nouă* structurare a situației, pe linia tendinței de echilibrare, înțelesul rămînînd în conștiință pînă la împlinirea tendinței, adică efectuarea echilibrului. Găsim aici toate momentele inteligenței. Reținem faptul că activitatea inteligenței constă *într-o organizare a anumitor elemente în vederea satisfacerii unui anumit scop*. De aici răsare și *valoarea* inteligenței.

Inteligența înțeleasă ca activitate de gîndire, ne dă adjectivul de *intelectual;* înțeleasă ca instrument de organizare, înțelegere și invenție în vederea unui scop, ne dă adjectivul de *inteligent*.

Unii autori cred că inteligența se poate desfășura pe planul de acțiune tot atît de bine ca și pe planul de gîndire. Ar exista, deci, o inteligență în acțiune, neverbală, și o inteligență mintală, simbolică și verbală. Aceasta este și părerea lui Janet. Inteligența, după părerea acestui psiholog, apare în stadii neverbale. Dar poate că și gîndirea apare înainte de limbaj. Janet contestă acest lucru; gîndirea apare în urma limbajului; lumea animală este străină de planul nostru mintal și reflexiv. Ar exista, așadar, o inteligență neverbală și negîndită, motorie, și o inteligență mintală. Maimuțele lui Köhler n-ar avea, deci, nimic comun, ca natură cu „Le Penseur" al lui Rodin!

Prin inteligență, ca funcție de adaptare la noi împrejurări, se pot înțelege trei lucruri deosebite: 1) inteligența ca funcție de adaptare sau organizare a *gîndirii* la o problemă; 2) inteligența ca organizare exclusiv intelectuală, pe planul *mintal* a tuturor *obiectelor* de conștiință (a mijloacelor) în care intră, pe lîngă fenomenele lumii externe, întreaga noastră ființă cu aptitudinile și modurile ei de acțiune; 3) inteligența ca formă *totală* (ca activitate a întregii

personalități) de organizare a *obiectelor* de conștiință, indiferent de separația: gîndire și acțiune.

În primul caz, inteligența se confundă cu gîndirea în activitate. A doua definiție este mai reală, căci noi operăm cu faptele și nu cu gîndirea; diferențierea între gîndire și acțiune este tardivă. În al treilea caz, gîndirea cu acțiunea se împletesc organic într-un sistem de valori — mijloace; conștiința se servește de tot ce găsește în lumea externă și în cea internă, în activitatea sa de echilibrare sau adaptare.

Ultima definiție ni se pare mai corectă și mai puțin artificială. Acțiunea nu poate fi separată de gîndire, atît timp cît și una și alta sînt organizate în jurul unui scop; un obiect reprezentat numai sau perceput, o acțiune gîndită sau efectuată sînt *într-o măsură înțelesuri echivalente.*

Definiția inteligenței ca funcție de organizare numai a gîndirii sau și a acțiunii, pe planul numai mintal sau și motor, poate fi valabilă numai în cazul unei conștiințe superioare, care poate gîndi gîndirea și utiliza ca mijloc acțiunea. *Inteligența neverbală ar fi, deci, inteligența unei conștiințe nediferențiate.*

Tratînd despre afectivitate sau despre funcție conativă, este bine de asemenea să deosebim tendința, sentimentul, emoția și acțiunea. În timp ce emoția este un proces derivat din *conflictul nerezolvat* dintre tendințe, iar sentimentul reprezintă *tensiunea* dintre tendințe, acțiunea este actul ultim de consumare a tendinței.

Din precizările de mai sus putem înțelege și relațiile între categoriile amintite. Procesul mintal nu poate veni în conflict nici cu tendința nici cu sentimentul. El poate fi numai aservit, în unele cazuri, de tendință sau de sentiment, mai cu seamă dacă procesul mintal este de nivel inferior, de natură asociativă sau imaginativă. Gîndirea se opune numai emoției. Între gîndire și emoție este un antagonism funcțional. Prima înseamnă diferențiere, conturare, reliefare, a doua înseamnă globalizare, confuzie și denivelare.

Inteligența ca funcție a conștiinței, de organizare a mijloacelor, este susținută desigur, în activitatea ei, de tendință, căci aceasta îi dă *înțeles de organizare.* Sentimentul reglementează direcția structuralizării. Emoția, ca proces de disoluție și dezorganizare, se opun firește și inteligenței. Ea este o stare cu sens opus tendinței și sentimentului. Acțiunea este consumarea tendinței și, odată cu aceasta, și a sentimentului. Sentimentul, însă, este reglatorul acțiunii, ca și al gîndirii. Gîndirea și acțiunea pot fi privite ca două forme de comportare: una, interioară și diminuată, alta exterioară și mai costisitoare (v. J a n e t).

4. Inteligența și voința

Dualismul gîndire-acțiune revine sub o formă mai complexă în diviziunea: inteligență-voință. Atitudinea clasică în psihologie era de a privi fenomenele psihologice sub triplul lor aspect: aspectul cu nota mai mult de pasivitate și receptivitate, care cuprinde stările sufletești în înțelesurile lor obiective, un aspect reactiv care îmbrățișează toate răspunsurile individului la mediu și, în fine, grupul de fenomene intermediare, și mai puțin conturate, cu caracter apreciativ și intern. Ultimul aspect, după cum am văzut din clasificările fenomenelor sufletești, este trecut cu ușurință cînd în grupa fenomenelor de voință, cînd la celelalte două grupe, cînd, în sfîrșit, privit cu o clasă aparte, independentă sau ca derivînd din celelalte două funcții fundamentale.

Vom pleca de la distincția făcută de Claparède (A, p. 169—176) între inteligență și voință. Inteligența ar fi o funcție de organizare a *mijloacelor*, în timp ce voința ar fi funcția de rezolvare a conflictului între *scopuri*. „Cum să fac?" este întrebarea inteligenței; „Ce să fac?" se întreabă voința. „Cum să fac ca să ajung mai bine la obiectul dorinței mele?", întrebare ce deschide un proces intelectual. „Să fur sau să nu fur?" este începutul dramei volitive.

Deosebirea stabilită de Claparède ne pare la prima vedere șubredă, întrucît, în seria mijloacelor, sînt atîtea momente cînd același fenomen este privit uneori ca mijloc, alteori ca scop. Se mai întîmplă, deseori, că mijloacele se transformă în sisteme autonome de scopuri. La început aduni bani pentru satisfacerea unei trebuințe, mai tîrziu aduni averi din plăcerea intrinsecă a posesiunii. A fura sau a nu fura ne pot apărea ca două scopuri în conflict; dar aceste acțiuni mai pot fi înțelese și ca un conflict de mijloace: „Cum pot ajunge mai ușor la situația dorită, furînd sau nefurînd?".

Această obiecție, care ar putea fi adusă lui Claparède, este totuși slabă, fiindcă n-are importanță dacă un scop *poate deveni* mijloc; esențial este înțelesul pe care-l are faptul în clipa actuală în conștiința mea. Două scopuri nu pot intra în conștiință decît organizate temporal sau in forma de supra- sau subordonare; tot așa nici mai multe mijloace nu se pot realiza decît pe rînd sau simultan într-un sistem oarecare. Alegerea sau sinteza scopurilor se prezintă în conștiință altfel decît problema și sinteza mijloacelor.

Este interesant de notat aici cum activitatea inteligenței vine în contact cu voința în momentul *realizării* sistemului de mijloace. În clipa cînd organizarea gîndită se cere tradusă în fapt, se poate pune *problema înțelegerii acțiunii însăși*. Faptul se întîmplă mai ales atunci cînd tendința nu este prea puternică și poate fi pusă în dis-

cuţie sau cînd ea este în conflict cu alte tendinţe. *Problema inteligenţei se transformă atunci într-o problemă de voinţă.* Inteligentul *Hamlet,* cu minunata lui perspicacitate în gîndire, devine prada unei lupte interioare, a unui conflict adînc în momentul cînd devine conştient asupra intenţiilor lui, iar întîrzierea soluţionării acestui conflict ne apare ca slăbiciune a voinţei. În clipa, deci, cînd acţiunea însăşi este pusă în discuţie şi ne întrebăm dacă planul însuşi are vreo valoare, apare înţelesul de valoare al acţiunii într-un act de voinţă. Acţiunea neutră şi nediferenţiată se transformă într-un act de voinţă, adică act de valoare morală (pozitivă sau negativă). „To be or not to be, that is the question!"

Întîlnim adesea persoane inteligente dar psihastenice, ale căror planuri sînt ingenioase, dar niciodată realizate, fiindcă, în momentul aplicării, scopurile sînt găsite ca fiind fără valoare. Cînd devin conştient de actul însuşi al inteligenţei, de rostul însuşi al motivului care o domină, conştiinţa transformă actul de inteligenţă în unul de voinţă. Acţiunea suspendată în executarea ei, din cauză că este pusă în discuţie, devine o acţiune conştientă. Este adevărat, că, ridicînd o treaptă, ea pierde în aparenţă din tărie, devenind şovăitoare şi nesigură; dar numai în aparenţă! Se găsesc teoreticieni care se îndreaptă împotriva reflexiunii şi a conştiinţei ca factori de paralizare a elanului vital. Ştiinţa psihologiei ne oferă alegerea între planul acţiunii oarbe, puternice, gălăgioase, impulsive, sigure pe ea şi acţiunea conştientă, tăcută şi încordată. În cazul al doilea, ceea ce se pierde în cantitate se cîştigă înzecit în calitate. Dar mai mult decît atît: faptul neîndoielnic este că acţiunea pe planul de conştiinţă cîştigată în *eficacitate.* Pentru omul comun, deprins numai cu expresia materială şi concretă a forţei, acţiunea interiorizată pare mai slabă; este o iluzie a inteligenţei reduse! Agitaţia de zile şi săptămîni întregi a maniacului consumă mai puţină energie decît o oră de muncă intelectuală sau de efort moral. Sau dacă această comparaţie nu este concludentă, să comparăm *eficienţa* efortului maniac cu eficienţa unui efort genial.

O acţiune conştientă (de voinţă) este mai dificilă decît una impulsivă şi inconştientă; o conduită inteligentă este mai costisitoare decît una mai puţin inteligentă. Dar dacă facem comparaţia între voinţă şi inteligenţă, constatăm că un act de voinţă este mai „costisitor" decît unul de inteligenţă. Problemele în domeniul voinţei sînt mai arzătoare şi mai adînci decît în domeniul inteligenţei. Ciocnirile între mijloace în cadrul unei singure tendinţe sînt mai superficiale decît conflictele între tendinţele înseşi. Dramele noastre sînt drame ale personalităţii.

Procesele intelectuale sînt mai puțin legate de eu, decît cele de voință. Actele intelectuale se află la periferia personaltății, fiind integrate în tendințe, sentimente și atitudini și sînt subordonate acestora, în timp ce voința reprezintă integrarea și organizarea tendințelor însăși. Actele intelectuale pot și ele ajunge la tensiuni înalte și stări arzătoare, atunci cînd pasiunea care le alimentează este puternică; actul de creație intelectuală poate atinge culmi de sublim. Din faptul că actele de voință implică un efort mai mare decît cele de inteligență, se poate justifica concluzia lui Janet că funcția intelectuală este mai veche decît funcția voinței. Dacă legăm voința de personalitate, rezultă că personalitatea este o apariție mai tîrzie decît inteligența. Între inteligență și voință, deci, există și o deosebire de *vechime.*

A vedea diferența între aceste funcții prin înțelegerea inteligenței în rolul de subalternă a voinței, cum o face pe teren metafizic un Schopenhauer, credem că nu este just, căci voința este altceva decît dorința sau tendința.

Actele de voință pot fi situate pe o scară întinsă de complexitate și de evoluție, ca și acele de inteligență. De la o simplă acțiune inteligentă prin ocol și pînă la rezolvarea unei probleme superioare este o distanță. Tot așa, de la o simplă satisfacere a unei tendințe, fără cea mai mică ezitare, și pînă la procese superioare de conștiință morală, cu dramele și sfîșierile ei interioare, este o distanță. *Voința este o priză de conștiință asupra acțiunii în finalitatea ei.* Prin întrebarea: „Ce să fac?“ acțiunea își face intrarea în conștiință. Conștiința acțiunii răsare din integrarea ei într-un sistem de valori etice ale personalității. *Conflictul între mijloace sau între tendință și realitatea externă trezește conștiința gîndirii, iar conflictul între scopuri, între tendințe, trezește voința, conștiința acțiunii.*

Conduita noastră se poate astfel ridica de la o simplă acțiune impulsivă pînă la o conștiință etică. Puterea de realizare în afară este dovadă de energie, puterea de realizare înăuntru este dovadă de caracter. *Voința este acțiunea interiorizării, conștientizată.*

Rămînem deci la deosebirea fundamentală între inteligență și voință pe baza criteriilor arătate. Pentru a vedea și mai bine diferențele între un act de inteligență și un act ce exprimă o *valoare a personalității,* sau a voinței, cităm un exemplu de voință, mai puțin dramatică, sub raportul complexității, dar nu mai puțin elocventă și tipică.

Se povestește că, la începutul războiului cu rușii, Napoleon, aflîndu-se pe malul rîului Vistula, dă ordin unui regiment de cavalerie să treacă rîul după ce va fi găsit un vad. Colonelul polo-

nez, animat de devotament pentru împărat și dornic de a-l dovedi, bravînd moartea, în loc de a căuta vadul, dă comanda ulanilor săi să se arunce în apele adînci, repezi și reci, ale Vistulei. Scena se petrece în văzul împăratului. Majoritatea soldaților au pierit în apele Vistulei, iar cîțiva, împreună cu comandantul lor, au ajuns pe malul celălalt. Pentru această ispravă colonelul a fost decorat cu Legiunea de onoare.

Ce dovedește acțiunea comandantului respectiv? Dacă am privi-o sub raportul valorii intelectuale, am găsi-o mai prejos de orice nivel; este o acțiune nesocotită. Succesul intelectual se vede din perfecția armonizării mijloacelor și a economiei realizate în timp și energie. Or, în acțiunea colonelului avem o pierdere *absolut inutilă*, dacă o privim în lumina scopului, trecerea rîului. Totuși, colonelul a fost decorat! Fapta lui a fost interpretată altfel. Ea n-a fost văzută de Napoleon ca mijloc intelectual integrat în sistemul mijloacelor, toate orientate către scopul de a trece rîul, ci a reprezentat un înțeles de *devotament și curaj*. Fapta colonelului a fost expresia acestei *valori* pe care Napoleon a înțeles s-o încurajeze, cu atît mai mult cu cît era legată și de persoana lui imperială. Putem presupune, în conștiința ofițerului respectiv, un conflict — măcar în germene — de scopuri, întrucît tendința lui — cu toată spontaneitatea și puterea ei aparentă — avea de înfruntat un obstacol serios; amenințarea cu moartea din partea curentului, în viteza și adîncimea acestuia. Această complicație naște, în mod fatal, o revizuire a valorii tendinței respective; „Face să-ți sacrifici viața pentru Napoleon?" Comandantul polonez a rezolvat problema instantaneu, în sens pozitiv, făcînd să triumfe astfel valoarea devotamentului lui pentru împăratul francez. Se cuvine, totuși, să adăugăm, că valoarea motivației scade în cazul cînd întreaga împrejurare s-a redus la un schimb de *vanități:* vanitatea colonelului a primit răsplată în decorație pentru sacrificiul făcut vanității împăratului.

„Aceeași" comportare, de valoare inferioară cînd este privită în sistemul intelectual, devine superioară, integrată fiind în sistemul valorilor de caracter. Tot așa de adevărată este și reciproca: o faptă foarte inteligentă poate fi tot atît de infamă.

5. Existență și valoare

Am relevat înainte diferențierea conținuturilor de conștiință în înțelesuri obiective și înțelesuri subiective. Corespunzător acestei clasificări este curentă deosebirea în fapte existențiale și în valori, în lumea faptelor și lumea valorilor, ontologie și axiologie.

Aceste două cupluri de înţelesuri n-au nici existenţă independentă, nici nu sînt prea strîns legate. Nu tot ceea ce este obiectiv este şi lipsit de valoare, precum nu tot ce este subiectiv este înţeles ca valoare. Şi în domeniul valorilor se produc complicaţii şi diferenţieri: la început, valoarea nu există decît în conştiinţa mea, ca expresie a afectivităţii mele, mai tîrziu eu o pot *gîndi* în mod indiferent.

În general, putem afirma că, atîta vreme cît fenomenul este privit în raporturile lui cu alte fenomene, înţelesul are o notă de constatare şi accentul lui cade pe *obiect.* Cînd fenomenul este privit în raport cu o tendinţă, el devine *valoare,* înţelesul lui are un caracter funcţional deosebit, cu accentul pe *subiect.* Întrucît fenomenul nu poate fi gîndit niciodată în mod absolut independent de gîndirea noastră — gîndirea însăşi legîndu-l de eu — orice fenomen are pînă la un punct şi o notă de valoare. Deosebirile de înţelesuri provin mai mult de la sistemele de valori în care se inserează fenomenul. La fel, nici subiectul nu poate fi înţeles în mod absolut independent de relaţiile lui cu ambianţa, aşa că în cel mai subiectiv înţeles de valoare vom avea şi o notă obiectivă de constatare. Aşadar, despărţirea între lumea existenţei şi lumea valorilor este susceptibilă de multe nuanţări şi rezerve. Un fenomen oarecare poate fi înţeles cu precădere în aspectul său obiectiv, neutru şi indiferent, sau în acela de valoare; totul depinde de intensitatea *tensiunii afective rezultate din raportul obiectului cu eul.*

Un măr, ca obiect comestibil, cu funcţia de a satisface o trebuinţă, este dezirabil, adică este o valoare; „acelaşi" măr, înţeles într-un sistem ştiinţific botanic sau chimic, are înţeles existenţial, obiectiv şi indiferent, deşi *cunoştinţa* lui ca atare poate fi înţeleasă ca valoare. Obiectivitatea este idealul ştiinţei; ea purifică invariabilul relaţional de elemente subiective, variabile cu individul. „Trebuie să transcendem individualitatea observaţiei (ştiinţa sîntem noi) — spune A. Rey — trebuie să găsim punctul de vedere al universului; „sub specie aeterni". „Universul fizicii contemporane este..." „relaţionalul, totalitatea în acelaşi timp logică şi experimentală, în care ne străduim fără încetare să despărţim relaţiile venite de la noi, de relaţii care nu vin din partea noastră şi care se dezvăluie reciproc unele prin altele" (p. 241—242).

Ne apropiem astfel de idealul înţelesului ştiinţific numai prin operaţia perfectă şi nestingherită între termeni şi între relaţii sau prin raporturile schemelor între ele.

Diferenţierea lumii în obiecte neutre şi valori este un proces anevoios. La origine, proprietăţile obiective ale lucrurilor sînt trăite şi gîndite odată cu însuşirile lor subiective. În viaţa noastră zilnică

predomină *categoria practică* a înțelesului; înțelesul practic al unui lucru este un întreg nediferențiat; natura și proprietățile obiective ale lucrului provoacă atitudinea noastră afectivă, iar aceasta din urmă, la rîndul ei, creează valoarea, reliefînd și degajînd proprietățile lucrului. Mărul este dezirabil fiindcă îi cunosc proprietățile; cunoștința mea se explică în parte prin pasiunea mea pentru fructe. Locuința mea are valoare pentru mine în măsura în care corespunde trebuințelor mele; dar eu o găsesc corespunzătoare trebuințelor tocmai fiindcă îi cunosc însușirile ei obiective; ceea ce mă face să cunosc locuința cît mai obiectiv este necesitatea de a o locui. Obiectivitatea însăși poate fi trăită și gîndită ca valoare: cu cît o gîndire este mai obiectivă, cu atît este mai valoroasă.

a) *Valori-mijloace și valori-scopuri.* În domeniul valorilor asistăm de asemenea la o diferențiere importantă. În momentul cînd și *eul* a intrat în sfera de valorificare, se creează o categorie specială de valori centralizate în jurul eului. Se ivește însă și aici o complicație; eul nu ne apare numai ca valoare în el însuși, ci și ca un factor *creator* de valori. El poate realiza valori pe planul extern, intervenind ca *mijloc* în organizarea sistemelor de mijloace pentru satisfacerea unor trebuințe; el mai poate realiza *în el însuși* valori, care să se integreze în sisteme din ce în ce mai cuprinzătoare. Lumea valorilor se scindează astfel în valori-mijloace și valori-scopuri. Eu mă pot înțelege ca *valoarea-mijloc,* dar mă pot privi ca *valoare-scop.* Înțelesul din urmă îl realizez în *mine,* prin efortul meu personal; astfel, *existența mea capătă un nou înțeles, de realizare progresivă a unei valori* sau de succesiune de faze creatoare ale eului ca valoare. În sistemul de valori-scopuri eul ocupă poziția centrală.

Putem vorbi aici și de două planuri de activitate a conștiinței: plan de *organizare obiectivă* a valorilor-mijloace, cu perspectiva spre lumea științei teoretice și practice, și planul de *organizare subiectivă* a valorilor-scopuri care, desăvîrșindu-se și prin caracter, ne introduc în lumea valorilor eterne. Eul moral sau ideal se confundă aici cu idealurile conștiinței sociale, năzuințele eului spiritual sînt acelea ale colectivității din care face parte.

Organizarea valorilor-mijloace se efectuează prin activitatea inteligenței; cu ea intrăm în domeniul tehnicii, al științelor aplicate. Noțiunea de randament este cheia de boltă a științei mijloacelor. Se înțelege ușor că activitatea inteligenței este în funcție de motorul și stimulentul ei, tendința. Adevărul acesta se uită ușor în examinările psihologice de inteligență. Un interes puternic mobilizează toate abilitățile și organizează la maximum de percepție posibilă toate funcțiile intelectuale; lipsa de interes este sărăcia de

probleme, iar lipsa problemelor face inutil efortul de încercare. Spre a putea diagnostica maximumul de inteligență posibilă la un individ, se cere ca în același timp să-i actualizăm la maximum interesul pentru problemele date. Valoarea mijloacelor este reflexul trebuinței; cine vrea scopul, vrea și mijloacele; atît cît dorești scopul, dorești și mijloacele. Tendința de a cunoaște, izvorîtă dintr-un interes practic și preliminar al curiozității, subordonat la început intereselor vitale mai adînci, s-a automatizat în așa măsură încît examenul de inteligență devine totodată examen al interesului de cunoaștere.

b) *Obiectivitatea valorilor*. Este necesar să mai introducem o distincție. După cum obiectul *meu* poate deveni obiect general științific, adică obiect al *tuturor*, existență universal valabilă, tot așa o valoare *pentru mine* poate deveni *valoare în genere*. Se poate întîmpla ca între obiectul meu de percepție și obiectul gîndirii științifice să fie o deosebire, după cum între lună, așa cum îmi apare și lună așa cum este ea (ca obiect de știință) există mare deosebire. Tot așa un diamant își poate pierde în deșert orice valoare pentru mine, devenind obiect fără nici o semnificație utilitară, în comparație cu importanța cîștigată de un litru de apă. Diamantul își poate pierde și valoarea lui generală de schimb, în cazul cînd grupul social respectiv nu-i acordă nici o valoare. În aceleași împrejurări obiective, o carte își poate păstra valoarea ei obiectivă, pierzînd pentru mine orice importanță. Adevărul, binele, dreptatea nu sînt pentru noi bunuri decît dacă suferim de lipsa lor și ne bucurăm de posesiunea lor (v. G o b l o t; B, p. 92).

Așadar, atît fenomenele, sub aspectul lor existențial, cît și valorile au *trepte de obiectivitate*. Nu este greu de remarcat că această obiectivitate — și într-un caz și în altul — merge paralel cu *socializarea;* știința este un sistem de cunoaștere ce aparține *tuturor*, fiind și demonstrabilă pentru toți; o valoare este cu atît mai înaltă, cu cît poate servi pentru un număr mai mare de oameni, adică se poate generaliza mai repede. Nu putem intra aici în amănunte pentru a nuanța această afirmație globală: prin generalizarea unei cunoștințe sau valori, noi nu avem în vedere o majoritate actuală, ci una virtuală, susceptibilă cu timpul de a fi ridicată la nivel de elită, ca mod de înțelegere a valorilor spirituale.

6. **Rezumat și concluzii**

Din expunerea de pînă acum putem sublinia următoarele constatări și interpretări.

„Dualismul“ conștiinței, așa cum ne apare el din diferitele clasificații și diviziuni, pune în evidență, pe de o parte, cel puțin două

faze de dezvoltare a conștiinței, iar pe de altă parte, o diferențiere a funcției conștiente.

Conștiința omului civilizat, adult și normal de astăzi este o conștiință reflexivă pe două planuri diferențiate: gîndirea-acțiune, intelect-voință, inteligență-personalitate.

Categoria valorilor ne indică o existență a afectivității în forma de sentiment, ca funcție de reglare a conduitei și generatoare de valori.

Conflictele psihice provoacă fie o nouă adaptare a conștiinței, pe planul inteligenței sau al voinței, fie o coborîre de nivel într-o stare de emoție. Notele caracteristice ale gîndirii sînt discriminarea, conturarea, obiectivitatea și organizarea, în timp ce emoția reprezintă regresiunea spre difuz, disoluție și dezorganizare. Această opoziție devine și mai clară atunci cînd inteligența este neputincioasă să rezolve un conflict de mijloace, sau voința este prea slabă spre a rezolva un conflict de scopuri. Oboseala, reducerea eficienței psihice, favorizează stările de emoție.

Interpretarea afectivistă a conștiinței ne duce fatal spre problema inconștientului. Dacă stările inconștiente de astăzi sînt cele conștiente de ieri și dacă este adevărat că ieri conștiința a fost afectivă, atunci inconștientul de azi este afectiv. Această ipoteză este un îndemn pentru cercetarea inconștientului. Problema conștiinței este inseperabilă de aceea a inconștientului.

IV. INCONȘTIENTUL

1. **Erori**

Dacă adoptăm perspectiva teoriilor epifenomeniste, socotind conștiința ca un adaos inexplicabil și fără importanță, ca simplă oglindă în care se reflectă fenomenele noastre psihice, sau ca simplu fenomen-efect, fără energie proprie pentru a deveni la rîndul său cauză, atunci deosebirea între conștient și inconștient se reduce la deosebirea între realitate și neant.

Presupunînd, cu P a u l h a n (B, p. 13), două procese fiziologice din care unul să fie însoțit de conștiință și altul nu, diferența între ele „s-ar datora nu faptului că unul ar fi însoțit de conștiință, ci diferențelor fiziologice care le separă, conștiința fiind simplu semn al acestor diferențe“. Ceea ce contează nu este decît fiziologicul și între fiziologic inconștient și unul însoțit de conștiință nu este decît o deosebire de grad și de complexitate.

Dar cum este privit inconştientul de către F r e u d, socotit de către unii ca marele descoperitor al dedesubturilor conştientului, al adîncurilor sufleteşti, al abisului psihic, „al acestui inconştient haotic care doarme somnul agitat sub suprafaţa ordonată a lumii conştiente?“ (J u n g; C, p. 8). Toate deosebirile între conştient şi inconştient se traduc în imagini spaţiale, prin care inconştientul este văzut ca ocupînd cînd o cameră mare şi conştientul una mică (F r e u d; A, p. 319), cînd ca fiind în afară de sala de conferinţe (a conştientului) (F r e u d; B, p. 22); uneori conştientul şi inconştientul sînt comparate cu două camere, depăşite cu o lentilă, ale unei lunete (F r e u d; C, p. 451).

Dar părăsind imaginile, analogiile şi metaforele, felul lui F r e u d de a concepe o reprezentare este cam bizar: „Fie conştientă, fie inconştientă — spune el — o reprezentare rămîne aceeaşi“ (A. p. 426). Faptele inconştiente s-ar deosebi de cele conştiente numai după origine, după vechime şi mai ales după gradul de severitate al păzitorului moralităţii conştiente. Orice fapt poate deveni inconştient; unele stări sînt aduse în conştiinţă numai datorită artei speciale din partea psihanalistului, fără însă a suferi vreo modificare în natura lor intimă. „Inconştientul — spune C h. B l o n d e l în critica psihanalizei — nu ar fi decît o etichetă mobilă, pe care este suficient s-o detaşăm dintr-un proces psihic, pentru a-l transforma în stare de conştiinţă exprimabilă prin limbaj“ (A, p. 147).

J u n g, fostul discipol al lui F r e u d, consideră că inconştientul este chiar superior conştientului, fiindcă ar conţine toată „înţelepciunea ce i-a fost conferită prin experienţa a nenumărate mii de ani“. „El creează combinaţii subliminale“... „mult superioare, prin fineţea şi importanţa lor, combinaţiilor conştiente“. „Inconştientul, deci, poate servi omului drept ghid fără seamăn“ (C. p. 186).

Psihiatrul francez H e s n a r d reprezintă acelaşi punct de vedere: „Activitatea conştiinţei şi activitatea inconştientă sînt de natură cu desăvîrşire identică“ (A, p. 54).

„Această viaţă inconştientă — spune A r t h u s — nu este făcută din simple îngăimări, noi nu sîntem mai puţin «inteligenţi» în inconştientul nostru, decît în viaţa noastră psihică conştientă..., ci dimpotrivă!“ (p. 63).

Renunţăm la citarea altor autori, socotind ca prea simplist acest fel de a vedea. H. W a l l o n îl intitulează foarte potrivit ca „substanţialism grosier“ (D, p. 487). Dacă am spune despre inconştient „că reproduce stări de conştiinţă minus conştiinţa“, am face o ipoteză arbitrară; faptele psihice, după această concepţie „ar apărea şi ar dispărea printr-o simplă deplasare ca nişte numere de pe tabloul soneriei electrice“ *(ibidem).*

După cum o masă e tot masă în întuneric și în lumină, tot astfel un fapt psihic, după autorii citați, pare *același* în natura lui, fie că e conștient, fie că e inconștient. Lumina avea altădată drept caracter esențial vizibilitatea; ceea ce nu era vizibil nu era lumină, după cum se spunea în psihologie că ceea ce era lipsit de conștiință nu era psihic. Iată, însă, că astăzi vizibilitatea a devenit caracter secundar și alte caractere, ca propagarea rectilinie, viteza, refracția, acțiunile chimice, termice sau electrice și așa mai departe, caracterizează lumina. După cum o radiație invizibilă nu este identică în natura ei cu una vizibilă minus vizibilitatea, tot astfel un fapt psihic inconștient nu este la fel cu unul conștient minus conștiința.

Părerile citate ne arată măsura în care psihologia este invadată de teorii care nu au nimic psihologic. Există teorii numite psihologice, care nu demonstrează altceva decît că autorii lor sînt lipsiți de elementară intuiție psihologică.

Un alt exemplu, tot atît de elocvent, al nepriceperii psihologice, este ideea unor *reprezentări inconștiente*. Numai lipsa unei distincții precise între conștient și inconștient permite unor autori să vorbească despre *idei inconștiente*, noțiune familiară școlii psihanalitice și doctrinelor înrudite. De ce nu s-ar vorbi atunci și despre raționamente inconștiente? Cu același drept am putea vorbi despre un cerc patrat sau despre un fier de lemn. Dacă cele mai fecunde soluții, cele mai ingenioase invenții și cele mai originale creații ne vin din adîncurile inconștientului, de ce să nu ne entuziasmăm cu Jung, sau un Arthus, proclamînd inconștientul mai inteligent și mai savant decît conștiința?

Dwelshauvers enunță un adevăr banal, deși prea neglijat uneori, cînd afirmă că „ideea sau reprezentarea inconștientă conțin în realitate termeni contradictorii" (B, p. 119).

Este adevărat că un copil are reprezentări, dar n-are conștiința de reprezentare, după cum are conștiință fără conștiința de conștiință. *Lipsa conștiinței de sine nu este, însă, identică cu lipsa de conștiință.* Altfel, ar trebui să admitem și existența unei *conștiințe inconștiente.* O conștiință poate fi judecată ca inconștientă de o conștiință conștientă de sine.

2. Moduri de inconștient

Privind conștiința ca ceva relativ, în sensul că nu se poate vorbi de conștiința unui fapt fără a-l pune în raport cu nivelul *normal* al subiectului, am caracterizat implicit și inconștientul ca *însușire*

comună tuturor faptelor psihice aflate dedesubtul nivelului obişnuit al ființei date.

În felul acesta este caracterizat inconştientul de Pierre Janet: „Cuvintele «acte subconştiente» (echivalent la Janet cu inconştientul), «acte automate», sînt mai greu de precizat, căci ele au un înțeles relativ. Un act este subconştient față de cutare sau cutare operație de ordin mai înalt" (A, II, p. 607).

Acest caracter a făcut pe mulți psihologi să socoată inconştientul ca fiind de natură pur fiziologică sau ca realitate intermediară între fizic şi psihic, între biologic, organic, şi mintal. Aşa, pentru C. Rădulescu-Motru (A, p. 29—30), inconştientul se află între materie şi conştiință.

După Bazaillas (p. 236), inconştientul aparține etapei naturaliste, ordinei forțelor naturale, între viața cosmică şi viața spirituală; el este *o tranziție între natural şi mintal.*

După părerea lui Hesnard (A, p. 25), inconştientul cuprinde toată viața vegetativă.

Arthus (p. 61—62) îi fixează domeniul intermediar între *organic* (cu funcția sistemului simpatic) şi *psihic* (cu funcția sistemului nervos central).

O altă definiție, şi mai generală, aproape verbală, este a lui Dwelshauvers. Inconştientul este acea parte din neconştient care influențează, determină conştiința noastră, fără ca să fie, la rîndul ei, sesizată de aceasta. „Se numesc inconştiente"... „faptele psihice care influențează viața noastră mintală, fără a participa la faptele despre care ne dăm seama din conştiința noastră. Este vorba, deci, de stări cu influență asupra activității psihice, dar scăpînd conştiinței pe care o avem despre ceea ce se petrece în noi" (B, p. 12—13).

Această definiție concordă cu a lui Rivers (p. 44—45). El deosebeşte două categorii de fapte: cele psihice, complet suprimate şi în afară de conştiință, dar susceptibile de a intra în conflict cu elementele superioare şi care constituie inconştientul propriu-zis; faptele psihice arhaice, fuzionate şi integrate în produsele superioare, nu merită numele de inconştiențe.

Definițiile citate nu par destul de cuprinzătoare. Definiția lui Janet, de pildă, lasă pe dinafară fenomenele psihice de acelaşi stadiu, ce se găsesc în stare latentă, virtuală, cum ar fi deprinderile, faptele de memorie, tendințele. Iar definițiile lui Dwelshauvers şi Rivers, cu toată generalitatea lor, exclud automatismele, precum şi faptele de *conştiință disociată,* cum le numeşte Delacroix (A, p. 17—50), care cuprinde în această clasă automatismul şi faptele refulate.

S-au făcut numeroase încercări de clasificare a manifestărilor inconștiente. În afară de împărțirea faptelor, după grad, în inconștiente, subconștiente și conștiente, s-au făcut împărțiri după *natura* faptelor inconștiente.

F r e u d deosebește trei *varietăți* de inconștient: unul latent sau preconștient, care cuprinde stările psihice susceptibile de a deveni conștiente, un inconștient format din fapte psihice refulate și al treilea, inaccesibilă și aceasta eului, alcătuind partea cea mai importantă a eului ideal (p. 177—207).

În lucrarea lui D w e l s h a u v e r s (B) despre inconștient, avem o încercare din cele mai izbutite de a ne prezenta cît se poate de clar și de ordonat acest domeniu obscur și haotic.

M. R a l e a reduce formele, deosebite de D w e l s h a u v e r s, încă prea numeroase, la *două* forme fundamentale de inconștient: *funcțional*, de adaptare, mai ales internă, cu subdiviziunea în conștient fiziologic și psihic și un inconștient de *adaptare* la *mediul extern* ce cuprinde automatismul și inconștientul afectiv.

Care este *criteriul* după care am putea introduce ordine în diversitatea aceasta de definiții și clasificații? Credem că am putea grupa modurile de manifestare a inconștientului, privind viața sufletească, în *cele trei dimensiuni ale ei: verticală, orizontală* și *longitudinală.*

a) *Inconștient abisal.* Dacă admitem progresul conștiinței, adică faptul de creație a unor înțelesuri noi, originale și superioare, înseamnă că elementele sau conținuturile, structuralizate in noi sisteme, dacă nu dispar în ființa lor psihologică, devin inconștiente, sau subconștiente, față de structurile noi.

Astfel se separă realitatea psihică conștientă de cea inconștientă. În creația ei, *conștiința produce noi forme de conștiință, odată cu noi forme de inconștient.* Privit prospectiv, progresul vieții psihice ne apare ca o succesiune de trepte de conștiință; privit retrospectiv și genetic, el ne apare ca o serie de trepte de inconștient. Conștiința primitivă și spontană de altă dată devine inconștient pentru conștiința reflexivă și verbală de astăzi.

Ascensiunea conștiinței poate fi înțeleasă ca o integrare și structuralizare crescîndă, elementele devenind inconștiente față de noile înțelesuri. Dar, în progresul conștiinței, unele straturi sau elemente pot rămîne în faza lor arhaică, mai mult sau mai puțin independentă, față de noile formații. Primul fel de inconștient este format de fapte psihice *integrate* și *transfigurate*, al doilea constituie o viață perimată, rămasă în urmă, arhaică, ancestrală. Primul fel de inconștient, îl putem numi *integrat*, al doilea — *arhaic*, iar ambele se cuprind în noțiunea de *inconștient abisal.*

Elementele care intră în configurațiile superioare nu pot fi trăite decît rareori în individualitatea lor primitivă, adică numai în cazuri de disoluție a conștiinței, în momentele de coborîre a nivelului conștient obișnuit. La fel, intuirea formațiilor arhaice are loc atunci cînd se prăbușesc etajele superioare ale spiritului. Traduse în limbaj spațializat, aceste amîndouă forme ale inconștientului merită numele de *subconștient.*

Legea integrării este legea de bază a sistemului nervos și funcțiunile nervoase în genere prezintă multe analogii cu cele psihice. Sîntem îndreptățiți să facem ipoteza că inconștientul abisal este o realitate *fiziologică.* Faptul conștient de altădată a devenit astăzi fiziologic și integrat în procesele superioare conștiente, sau rămase în stare de activitate autonomă și arhaică. Conștiința, deci, ar fi mai cu seamă *act și funcție,* fiziologicul ar fi cu precădere *organ* și *structură.* Corpul ar fi, deci, o conștiință depășită și degradată, după cum spiritul ar fi corp în formație, avangarda corpului. Dar cu aceasta intrăm de-a dreptul în sferele filozofiei.

Cînd conștiința trece la o configurație nouă, elementele participante în acea configurație își pierd înțelesul lor anterior; am putea spune că, devenite inconștiente, ele dispar ca înțelesuri individuale și de sine stătătoare. În momentul cînd mulțimea de „pete colorate" din tabelele lui Stilling devin „număr", noi am încetat *să vedem* pete și nu vedem decît *număr. Ceea ce este un înțeles față de elementele sale, este conștiința față de inconștientul abisal, integrat.*

După părerea lui Dwelshauvers, inconștientul reprezintă „faptele care scapă introspecției". Prin inconștient se înțeleg *„grosso modo* toate procesele care intră în compoziția vieții conștiente, fără ca observația subiectivă să le remarce; reflexia le degajează, adesea penibil, prin analiză" (A, p. 145).

Faptele inconștiente s-ar deosebi unele de altele după gradul apropierii lor de conștiință sau, ceea ce ar fi aproape același lucru, după gradul lor de integrare în conștiință. Astfel, am avea fapte vechi, elementare și primitive, integrate complet într-un act conștient, cum ar fi, de exemplu, un complex de reflexe ale unui organ senzorial, care fac posibil actul perceperii. Pe acestea Rivers le exclude — credem, pe nedrept — din sfera inconștientului. Aceste elemente pe care uneori numai prin analiză le descoperim, ca fiind primitive și elementare, sînt prea integrate și structuralizate într-un act original pentru a putea fi intuite ca elemente subconștiente. S-ar putea afirma despre aceste fenomene, asemănătoare percepțiilor inconștiente ale lui Leibniz, că noi le trăim absența și nu prezența lor în conștiință. Din conștiința absenței lor dedu-

cem faptul existenței lor inconștiente. Fiindcă trăiesc lipsa bătăilor ritmice ale pendulului deduc ideea că aceste senzații au fost trăite în conștiință, integrate, însă, într-un tot și dispărute ca forme de existență individuală și izolată. Reflexele sau automatismele, în majoritatea lor, își pierd independența și nu pot exista decît într-un tot mai complex și unitar.

Înțelesul de inconștient, compus din elemente integrate în configurații superioare, se prezintă într-o formă paradoxală: *acest inconștient, dealtfel, nici nu există.* Existența lui pare o categorie artificială a minții, deprinsă cu deosebiri între forme și conținuturi. Un act este conștient în toate elementele și procesele lui, care îl fac posibil, îl condiționează și-l compun ca act conștient. Conștiința capătă astfel un înțeles cu o sferă cel puțin identică cu a psihicului. Nu este o greșeală, în cazul acesta, să spunem că noi gîndim *cu corpul întreg,* adică *întreaga noastră ființă participă la orice act conștient.*

În cazul cînd atribuim conștiinței numai *forma,* conștiința se reduce la o realitate punctată, îngustă și actuală, iar existența inconștientului devine neinteligibilă; dacă elementele sau funcțiile există ca unități integrate în conștiință, atunci nu se poate vorbi de inconștient; dacă ele pot avea existența separată, atunci ele trebuie înțelese ca *forme* de *neconștient;* și într-un caz și într-altul, *inconștientul abisal este neant.*

Îi putem, totuși, atribui o realitate: *inconștientul abisal ne apare ca o posibilitate pe care o poate realiza conștiința în degradările sale sau în sintezele sale. Inconștientul abisal este o conștiință degradată, virtuală, sau un fapt fiziologic.*

În momentele de adormire a conștiinței, sensul frazelor se pierde, propozițiile se fărîmițează în cuvinte, apoi dispar și cuvintele: vorbele capătă înțeles ciudat, pur senzorial; înțelesurile superioare de *fraze* se transformă în înțelesuri de *cuvinte,* iar acestea în înțelesuri inferioare, pur formale, vocale și consoane, înțelesuri *senzoriale.* Același lucru se întîmplă și în agnozie, în formele ei afazice: cuvintele și lucrurile se fărîmițează în elementele lor componente; ceea ce era inconștient ca element, într-un înțeles superior, devine conștient în momentul dispariției înțelesurilor superioare; avem cărămizi și tencuială în loc de clădire, pete colorate în loc de tablou. Alienatul nu poate identifica pe medicul spitalului decît după nasturele hainei acestuia.

Distincțiile făcute situează conștiința într-o perspectivă foarte interesantă. Mai întîi, tranzițiile între conștient și inconștient ne apar ca insensibile. Ceea ce pentru un individ este conștient, pentru altul este inconștient. Enunțarea aceasta trebuie înțeleasă într-un

anumit fel; acel ce s-a ridicat pe o treaptă superioară a unui înțeles *poate* înțelege treapta inferioară a conștiinței în alți indivizi, deși nu mai este capabil de aceasta în propria lui conștiință. Individul rămas pe o treaptă inferioară a conștiinței nu este capabil de înțelegerea aceluia care l-a întrecut.

Socrate găsește că ceea ce îl deosebește de sofiști este faptul că aceștia cred că știu ceva, neștiind în realitate nimic, în timp ce el, Socrate, știa că nu știe nimic, *era conștient de ignoranța lui*. Diferența este colosală, fiindcă ea ne relevează o *deosebire de două niveluri de conștiință. Conștiința sofiștilor era pentru Socrate un inconștient* pe care numai *Socrate* era în stare să-l înțeleagă; în schimb nivelul de conștiință a lui *Socrate* a rămas neînțeles pentru marea majoritate.

Conștiința științei și a ignoranței tale îți dă putere de posesiune, de dominație asupra cunoștinței și încredere în cucerirea necunoscutului. Epoca lui *Socrate* reprezintă în felul acesta cea mai remarcabilă fază din istoria conștiinței omenești, *miracolul nașterii gîndirii reflexive*, a fazei cînd *gîndirea devine conștientă de sine*. Sub raport psihologic, *Socrate reprezintă tipul unei noi conștiințe și momentul formării unui nou inconștient*.

Individul de pe treapta inferioară a conștiinței nu este în stare să înțeleagă pe omul superior; el n-are nici conștiința limitelor sale și a ignoranței sale. Lucrul acesta se întîmplă atît în domeniul adevărurilor științifice, cît și al celor morale. După cum pentru elevul din faza abecedarului tot înțelesul unei cărți se reduce la o înșirare de *litere* sau *cuvinte*, tot așa pentru un om cu o conștiință redusă *nu există* semnificații înalte din conștiințele de vîrf ale umanității. O conștiință superioară este o carte închisă și enigmatică pentru un suflet inferior. Aceste adevăruri constituie probleme practice din cele mai importante chiar pentru politica unui stat.

Aceste constatări sînt adesea uitate din cauză că *limbajul* tăinuiește diferențele de înțelesuri, *simulînd identitatea conștiințelor*. Același înveliș închide miezuri diferite.

Mai există un aspect interesant al deosebirilor făcute. Dacă indivizii se pot deosebi global, sub raportul nivelurilor lor de conștiință, și în *interiorul* conștiinței fiecăruia, între diferitele sisteme de înțelesuri există deosebiri de nivel. Așa, de pildă, se poate întîmpla ca în matematică să avem un nivel de înțelegere egal cu al unui elev din clasa a patra de liceu, în timp ce în domeniul lingvistic înțelegerea noastră atinge nivelul universitar. Firește că aici nu ne referim la *cunoștințe* în sens de îmbogățire a conștiinței pe plan orizontal, la informație sau erudiție. Este vorba de nivel de abstracție, de tehnici întrebuințate, de optică intelectuală, de scheme in-

telectuale superioare, cu ajutorul cărora se elaborează şi se interpretează faptele, într-un cuvînt de o *mentalitate*.

Putem conchide, deci, că, în timp ce sub anumite raporturi sîntem inconştienţi faţă de alţii, în alte privinţe alţii sînt inconştienţi faţă de noi. Totul depinde de nivelul psihic şi de experienţa individului.

b) *Inconştient periferic. Privită orizontal*, conştiinţa se prezintă ca avînd o *sferă* de posibilităţi, un *volum* de virtualităţi care depăşeşte clipa prezentă, constituind un *halo* pentru înţelesul actual. Noi avem conştiinţa că sîntem ceva *mai mult* decît ceea ce reprezentăm în momentul de faţă. Înţelesurile inconştiente şi virtuale, fondul pe care se sprijină manifestările noastre actuale, urzeala pe care se brodează desenurile cugetării noastre, constituie un inconştient *funcţional, latent şi virtual*. Aici găsim toate aptitudinile, abilităţile, tendinţele şi sentimentele.

Afară de această formă, mai deosebim, pe aceeaşi dimensiune orizontală, o categorie de *inconştient disociat*. În activitatea ei de sinteză, conştiinţa se află adesea în faţa unor conflicte pe care nu le poate rezolva; înţelesurile se resping, se combat şi se despart. Faptele rebele sînt excluse din sfera dominantă a conştiinţei, constituind un fel de *co-conştiinţă*, după expresia lui Morton Prince.

Aceste amîndouă forme sînt victime ale *trebuinţei de unitate, ale îngustimii conştiinţei* şi ale necesităţii momentului de adaptare; ele constituie la un loc categoria faptelor *rămase în afara conştiinţei*, din cauza *inutilităţii* lor momentane sau din cauza *rebeliunii* ori a *opoziţiei* lor permanente. De aceea, acest fel de inconştient îşi merită şi numele de *periferic* sau *extraconştient*. Revenirea acestui fel de inconştient nu este însoţită de transformări structurale importante.

A interpreta cazurile analizate de Freud ca fenomene de inconştient abisal, credem că este o eroare. Aşa-numitele refulări în „adîncurile" inconştientului reprezintă în fond *disocieri, amputări* ale conştiinţei. Ele rezultă din *neputinţa de a lichida un conflict*, de a concilia forţele antagoniste. De aceea, Freud concepe posibilitatea *readucerii* în conştiinţă, a acestor fapte refulate, prin integrarea lor în sistemul personalităţii. Fenomenele abisale, nu se pot ridica pînă la nivelul conştiinţei actuale; cel mult conştiinţa actuală se poate coborî pînă la trăirea lor.

Unele tendinţe — şi în unele împrejurări — nu le putem integra, nu le putem utiliza în activitatea noastră conştientă, dar nici nu le putem extirpa din sufletul nostru şi atunci aceste tendinţe le *izolăm*, le *refulăm*. Conflictele noastre psihice, luptele noastre morale, tendinţa de *unificare* şi de coordonare psihică, toate pot con-

tribui, într-o măsură, la crearea unui inconștient, a unor forțe psihice *neintegrate* în conștiință. Aceste forțe continuă să bată la porțile conștiinței, fără a putea obține autorizația de intrare. Toate aceste caractere pot justifica numele de *inconștient sau extraconștient, dinamic*.

Se întîmplă ca un automatism să pătrundă în conștiință schimbîndu-și înțelesul și făcînd pe subiect să-l interpreteze ca fiind o acțiune impusă din afară, ca, de exemplu, fapta de persecuție din partea cuiva, sau ca manifestare a unei personalități duble dinăuntrul lui.

Dacă un automatism, în loc de a se declanșa complet automat, disociat de personalitate și inconștient, intră în sfera de inhibiție a forței centrifuge a conștiinței, a conduitelor superioare, el începe să fie trăit ca o impulsie, ca o obsesie. Un automatism, subordonat cu desăvîrșire unei operații superioare devine prea personal pentru a ni se opune ca fapt inconștient și fără înțeles; el este, în același timp, prea intim pentru a fi trăit ca influență externă, ca forță neinteligibilă și irațională.

Conștiința ne apare ca o *forță centripetă* de asimilare și de aspirare a tot ce este necesar pentru opera ei de organizare și de înțelegere; de asemenea, ea poate fi privită și ca forță *centrifugă*, de respingere și de îndepărtare a tot ce nu se potrivește cu înțelesurile ei dominante, a tot ce amenință sistemele ei de valoare și înțelegere.

Inconștientul absolut îl găsim în amîndouă extremele: în despărțirea și completa izolare de conștiință și în extrema completei integrări și topiri în conștiință, cînd continuăm să spunem că faptul există, în timp ce el, în realitate, a dispărut ca existență individuală. Între aceste două extreme de inconștient se află *subconștientul*. La un pol avem faptul topit integral în conștiința unui complex mai vast, la alt pol avem faptul pierdut în izolarea singurătății. În primul caz, el se împotrivește analizei directe a introspecției și nu poate fi trăit decît cel mult prin lipsa lui; în cazul al doilea, faptul se opune conștiinței ca ceva cu totul străin de dînsa și nu poate fi înțeles decît prin extrospecție.

Unele fapte psihice, rămase la periferia conștiinței, nu tulbură cu nimic viața conștiinței. Ele sînt rechemate la viață atunci cînd conștiința are nevoie de ele; altfel, ele își duc o existență *latentă* și *virtuală*, sub forma de dispoziții, înclinații, abilități, aptitudini, automatisme.

A nu-ți aduce aminte de ceva, a nu putea actualiza un conținut, a nu putea exprima o lecție învățată, nu este echivalent cu *necunoștința*, cu inexistența amintirii, a cunoștințelor sau a conținutu-

rilor respective. De aceea se și face deosebire între a *ști pe dinafară* („Auswendiglernen") și a *ști pe dinăuntru* („Inwendiglernen") (v. Müller-Freinenfels; II, B, p. 166).

Dar nici nu se poate admite ca aceste forme latente să aibă același înțeles, ca și în conștiință, *minus* conștiința. Un elev greșește cînd susține că *știe*, dar nu se poate exprima; la fel greșește și profesorul cînd trage concluzia că elevul *nu știe nimic*, fiindcă nu poate exterioriza.

c) *Inconștient temporal*. Interpretarea faptului de revenire în conștiință a conținuturilor trăite în trecut necesită o diferențiere. O abilitate formată, sau o deprindere, pot reveni în conștiință fiind complet integrate în structura actuală a conștiinței și, în cazul acesta, ele dispar ca fapte individuale. Starea lor inconștientă este forma *latentă și virtuală* a conținuturilor sau a funcțiilor psihice. În felul acesta spunem noi că avem sentimente și tendințe. Deși în momentul actual nu simt nimic, *eu știu* totuși că sînt capabil de prietenie pentru cineva; deși n-am practicat de multă vreme un sport, eu știu că sînt *apt* a executa anumite performanțe. Aceste acumulări ale trecutului se actualizează *integrate* în structuri ale prezentului. Avem un extraconștient virtual.

Privită *longitudinal*, conștiința se prezintă ca un torent de înțelesuri, ca o trecere continuă de la un sistem la altul de înțelesuri, ca o continuă activitate de integrare și asimilare. Un înțeles, după viețuirea lui efemeră conștientă, se retrage, lăsînd loc, pe scena conștiinței, altor fapte. Unde se retrag nesfîrșitele fapte după trecerea lor prin conștiință?

În mod grosier și spațial le-am putea vedea aruncate sau depozitate în culisele conștiinței, de unde, cîteodată, unele fapte sînt scoase la lumină, după trebuințele momentului. Această imagine nu se potrivește, natural, cu realitatea. Fenomenele trecutului se pot actualiza, ca fapte individuale, cu înțelesul transformat din actual în *trecut*. Distincția lui Bergson (C, p. 73—89), în *memorie-deprindere* și *memorie-amintire*, ca stare pură de reprezentare, își păstrează aproape întreaga ei valoare. O lecție învățată se păstrează în inconștient și poate fi readusă în conștiință, dar sub două forme diferite: sub forma de *automatisme*, integrate în momentul actual, de adaptare a conștiinței, topită, deci, într-un înțeles nou și actual, sau sub forma de *amintire*, ca adaptare a conștiinței la un moment de lectură al trecutului. Primul mod de actualizare îl putem numi *reproducere motorie*, iar al doilea este un fenomen de *conștientizare* efectuată pe planul mintal, însoțită de *transformarea* faptului.

Existența acestui mod al faptelor inconștiente și a revenirii lor în conștiință, necesită o separație într-un grup aparte a inconștien-

tului susceptibil a deveni conștient, al trecutului; ar fi un *inconștient temporal*. Faptele psihice se păstrează în acest inconștient sub forma mintală și virtuală, revenind îmbrăcate ca amintiri în forma trecutului.

Anticiparea viitorului este adesea o expresie a inconștientului, a proiectării dorințelor noastre în viitor; imaginile noastre actualizează experiențele trecutului, transfigurîndu-le într-un înțeles de viitor. Această categorie de fapte inconștiente, situată pe linia *longitudinală* a timpului, a *destinului* individual, merită numele de *inconștient al destinului*. În primele două forme am întîlnit un inconștient care a fost cîndva conștient: forma temporală reprezintă un inconștient care *va deveni cîndva, în anumite împrejurări, în mod necesar, conștient*. Acest inconștient are și un caracter *dinamic*. Viitorul preexistă în prezentul nostru sub o formă de impulsiune, de anticipare vagă și semiconștientă. Inconștientul abisal este o rămășiță a conștientului de ieri; cel periferic este un fost conștient, momentan nefolosite sau dăunător; inconștientul temporal este o anticipare a conștientului de mîine; el este un *preconștient*.

Inconștientul temporal ne apare ca indisolubil legat de intuiția viitorului, a destinului. Anticiparea destinului reprezintă o proiectare a experienței trecute, a năzuințelor neîmplinite; intuiția destinului răsare organic din trecutul în curs de actualizare; resortul întins schițează mintal traiectoria mișcării sale, expresie a unei energii latente și invizibile.

Dar viitorul ne apare în mare măsură ca fiind o *creație* a noastră, adică o realizare firească a năzuințelor noastre psihofiziologice, contrazicînd astfel concepția unui destin mecanic și fatal; trecutul, de asemenea, nu este o simplă recapitulare, ci un proces de organizare, reconstituire, corectare și adaptare. Este adevărat că noi ne adaptăm la trecut, ca și la viitor; nu este mai puțin adevărat însă și invers; noi *ne adaptăm trecutul și viitorul*. După cum, dintr-o imensitate de posibilități, actualizăm numai un număr redus, la care ne obligă împrejurările și aptitudinile, tot așa, dintr-un număr de *interpretări* ale faptelor din trecut, ne fixăm, la un număr mic, interpretări potrivite cu situația prezentă, dispoziția actuală și aspirațiile vitorului. Așa se explică și *deformările* trecutului. Se poate spune că, într-o măsură, trecutul *nu ne este dat, ci este și el creat* ca anumit trecut, al nostru, *potrivit cu structura personalității noastre*.

Adeseori se întîmplă ca un fapt să existe ca fapt conștient, dar într-o fază nereflexivă. Avem a face cu un fenomen preconștient. Un sentiment de iubire, de pildă, poate apărea, în conștiința îndrăgostitului, fără înțeles de iubire, deși toată lumea dimprejur poate fi per-

fect lămurită asupra naturii acestui sentiment. În sufletul îndrăgostitului, sentimentul există fără a fi integrat într-un sistem de înțelesuri verbale și reflexive, dar cu *tendința de a ajunge la o formă împlinită, perfectă și conștientă*. Este ceea ce psihologia formei — în domeniul percepțiilor — numește *legea formei bune* sau *legea pregnanței*. Structurile noastre psihice tind spre perfecție, tind spre actualizare completă, integrală. Această actualizare este forma completă a conștiinței în anumite condiții date. Același obiect este susceptibil de o *gradație* infinită de înțelesuri. Dacă citim aceeași carte la intervaluri diferite, de fiecare dată o înțelegem altfel. Acest „altfel" poate însemna deosebiri de amplitudine, adică de *sferă* în care se încadrează un fapt, deosebiri de *perspectivă*, de natura sistemului în care este privit; dar el mai poate însemna și o importantă deosebire de *nivel* de înțelegere; sistemul de înțelegere devine superior, mai diferențiat, mai limpede, cu sentimentul corespunzător de *dominare a materialului*. Cînd începem o nouă știință, conștiința noastră este împiedecată de o mulțime de obstacole mărunte, în așa fel că, după lectura operei respective, rămînem cu o impresie vagă a articulațiilor și a arhitectonicei ideologice a cărții. La a doua sau a treia lectură, noul înțeles este degajat, fixat, diferențiat într-o formă pregnantă.

Am mai putea adăuga că înțelesurile nu par a avea o viață și o evoluție infinită într-o conștiință individuală. Într-un anumit sistem, înțelesul are o anumită libertate de transformare. Numai o schimbare a sistemului întreg schimbă și înțelesurile structuralizate dinăuntru. Fiecare înțeles poate aduce o transformare în știință sau în morală; unul face revoluție, răsturnări și transformări mari, altul produce modificări pe o scară redusă.

După cum înțelesurile își au viața lor, longevitatea și structura lor înlăuntrul conștiinței tot așa fiecare conștiință își are, în evoluția ei, punctul terminus propriu. Unii se ridică mai sus, alții se opresc pe o treaptă mai joasă a conștiinței. Totul depinde de zestrea nativă a individului și de sistemul social de conștiințe în care se încadrează conștiința individuală; totul este în funcție de libertatea pe care o poate cîștiga conștiința în dimensiunile ei, adică sub raportul îmbogățirii, al ascensiunii, al „destinului".

3. Natura inconștientului

Este oare inconștientul de natură afectivă? Din numeroasele teorii asupra naturii inconștientului vom analiza aici concepția inconștientului afectiv.

B a z a i l l a s concepe inconștientul ca o conștiință embrionară,

primitivă și afectivă; conținutul lui afectiv ar avea un pronunțat caracter dinamic. Conștiința este reflexivă, critică, rațională, în timp ce inconștientul este afectiv, spontan și învăluit în mit, legendă și vis. Inconștientul este o formă redusă, regresivă, primitivă și atrofiată a conștiinței animale (p. 271). El nu poate fi, totuși, trăit sub formă pură de „conștiință în *stare pură*, conștiință din care s-a retras reprezentarea“ (p. 191, 211, 239). Gîndirea face loc trăirii, simțirii. Astfel de experiențe le putem avea în sentimentul naturii, dar mai ales în experiențele artistice, dintre care cea muzicală este de primul rang. Muzica este expresia cea mai adecvată a afectului pur, a inconștientului.

O mare parte din psihologii contemporani acordă afectelor un rol preponderent, dar nu exclusiv, în viața inconștientă. Odată cu interesul pentru manifestările inconștiente, școala psihanalitică a atras atenția cercetătorilor și asupra fenomenelor afective. Dacă toate farsele inconștientului se datoresc energiei instinctive a libido-ului și aceasta este înțeleasă ca energie de natură afectivă, înseamnă că inconștientul este mai ales afectiv.

După părerea lui Jung, inconștientul este constituit nu numai din reminiscențe și refulări individuale, dar mai ales din arhetipuri ancestrale. Aceste arhetipuri, imagini condensate și colective, nu sînt decît niște instincte, deopotrivă de apropiate, în natura lor, de sentimente și idei (Cap. 111 și 186).

După Rivers, inconștientul este afectiv; afectul constituie latura internă a instinctului, îndreptat spre exterior; el este totdeauna asociat cu senzații și reprezentări; inconștientul ar fi un complex eterogen de elemente. Vom avea astfel ceva asemănător „complexului“ lui Freud. Conținutul inconștientului cuprinde, în primul rînd, sentimente și afecte, concomitente, în mod normal cu reacțiile instinctive și cu tendințele și în al doilea rînd, cuprinde elemente senzoriale și intelectuale asociate cu cele dintîi.

Cam același inconștient mixt îl găsim și în concepția lui Hesnard: „Faptul că viața subterană a spiritului este mai ales afectivă... ne pare fără îndoială. Nu este posibil, totuși, a reduce întregul inconștient la afectivitate“ (p. 14).

Chiar psihologi ca Wallon, cu atitudine foarte rezervată față de psihanaliză, recunosc importanța afectivității în constituția inconștientului (D. II, p. 492).

Că inconștientul, așa cum l-am determinat noi în forma lui abisală, ar avea caractere comune cu afectivitatea nu ne pare îndoielnic; întrebarea, însă, rămîne, dacă el poate fi înțeles exclusiv ca afect pur, așa cum îl concepe Bazaillas. „E greu, dacă nu imposibil, de găsit un act sufletesc care să fie exclusiv afectiv“, obiec-

tează R a l e a teoriilor afectiviste. R a l e a recunoaşte, totuşi, că „teoriile care pun baza explicației inconștientului în caracterul afectiv al acestuia, sînt mai aproape de adevăr, decît toate celelalte" (p. 51).

Nu ni se pare contradictoriu să vorbim despre o conștiință trecută a afectului ca echivalentă cu inconștientul de astăzi, acesta înțeles, la rîndul lui, ca o conștiință imperfectă, obscură, primitivă, ca un *subconștient*. Straturile inferioare conștiinței noastre evoluate reprezintă, pentru faza din trecut, stări de conștiință sui-generis sau o conștiință quasi afectivă.

Conștiința noastră este o colaborare între sentiment şi reprezentare; dispariția elementului reprezentativ, disoluția vieții intelectuale, este implicit o regresiune spre o conştiință afectivă sau — ceea ce este totuna — spre un subconștient afectiv.

Inconștientul deci, în forma lui abisală, este mai ales afectiv, fără a fi exclusiv afectiv.

4. Rezumat şi concluzii

A privi inconștientul după modelul conștiinței înseamnă a săvîrşi o eroare.

Modurile de inconştient se pot concepe *tridimensional:* a) inconștientul *abisal (subconștientul* propriu-zis) a fost conștient, dar nu mai poate deveni conștient decît în împrejurări excepționale şi sub o formă deformată; b) inconștientul *periferic* sau *extraconștient* (latent și disociat) a fost conștient și poate deveni conștient; c) inconștientul *temporal* sau *preconștient* a fost conștient și poate reveni în conștiință sub forma de amintiri, pierzînd actualitatea; forma de inconştient al *„destinului"* n-a fost niciodată conștientă, dar *tinde* spre conștiință.

Sub raportul evolutiv, conștiința primitivă este inconștient față de conștiința de astăzi, care va deveni probabil inconștient într-o conștiință de mîine.

Rămîne întrebarea dacă funcțiile conștiinței actuale nu se păstrează, într-o măsură redusă firește, și în stadiile inferioare ale conștiinței trecute. Teoria unui inconștient afectiv ar implica un fapt important, și anume *oprirea dezvoltării afective. Viața conștiinței și-ar continua evoluția ei exclusiv pe planul intelectual sau eventual pe alte planuri.* Or, această presupunere este inacceptabilă.

Dacă în viața conștiinței contemporane se găsesc forme superioare de organizare afectivă, alături de formele superiore de organizare intelectuală, avem un motiv mai puțin să credem în natura exclusiv afectivă a inconștientului ca formă primară a conștiinței.

V. ACTIVITATEA CONŞTIINŢEI

Am insistat pînă acum asupra aspectului diferenţial al conştiinţei şi am subliniat dualismul aspectelor de conştiinţă, atît din punct de vedere structural, al înţelesurilor, cît şi din acela funcţional. Este necesar de surprins conştiinţa în activitatea ei unică şi ireductibilă, căci distincţiile făcute pînă acum sînt în cea mai mare parte abstracţiuni; izolărilor făcute in abstracto nu le corespund totdeauna realităţile psihice.

Într-un studiu asupra formelor inteligenţei, Jeanne Monnin recomandă cercetătorilor să nu disocieze aspectul pur intelectual de acel afectiv. Piéron numeşte inteligenţa un „mod *global* de comportare". Nota succesului este considerată ca fiind un caracter al inteligenţei. Or, succesul este un rezultat al întregii personalităţi a subiectului. În descrierea aspectelor inteligenţei, Binet dă un loc important *direcţiei,* asimilată cu afectivitatea, interesul, curiozitatea. Monnin recunoaşte că în testele prin care se încearcă a se degaja tipurile intelectuale, „fiinţa umană este pusă în joc în totalitatea sa, în complexitatea sa, cu tendinţele sale afective şi cu dispoziţiile sale" (p. 146) şi că nu se pot izola posibilităţile de cunoaştere de dorinţa de a cunoaşte. „Interacţiunea acestor factori este atît de puternică, atît de strînsă, încît o disociaţie este imposibilă" *(ibidem).*

Urmărind conştiinţa în procesul ei de adaptare şi de lichidare a conflictelor, vom constata, atît în domeniul organizării mijloacelor, cît şi în cel al armonizării scopurilor, *aceeaşi tehnică, acelaşi mod de integrare, asimilare sau creaţie sintetică.*

Pentru a pune şi mai bine în evidenţă asemănările, vom proceda tot analitic şi *comparativ,* examinînd pe rînd funcţiile principale ale conştiinţei.

1. Inteligenţa

Inteligenţa este o funcţie de rezolvare a problemelor. Ea intervine oricînd individul percepe un conflict între tendinţele lui şi situaţie.

Care sînt notele dominante ale unei probleme? Problema se naşte din obstacolele opuse tendinţelor noastre şi înţelese ca atare. Individul săvîrşeşte un act de inteligenţă cînd ştie să treacă obstacolul, prin ocolire sau îndepărtare, prin acţiune directă sau indirectă, cu ajutorul organelor sale sau cu ajutorul instrumentelor. De la cea

mai simplă problemă care poate sugera o soluție prin *ocolirea* obstacolelor, pînă la cele mai complicate probleme, vom găsi în miezul problemei, *același caracter de conflict* (v. D u n c k e r, p. 24—25). Soluția constă în *îndepărtarea conflictului.*

C l a p a r è d e (A) găsește că esența conflictului intelectual ar fi incompatibilitatea între *mijloace*, spre deosebire de actul volitiv care este un *conflict de scopuri.*

Conflictul intelectual se rezolvă prin aflarea unei soluții. După *felul soluției* putem judeca nivelul de inteligență. Schematic, și fără a intra în amănuntele procesului de invenție, putem deosebi cîteva tipuri de soluții.

1) Încercarea de a impune un mijloc fără a ține mult seama că el nu rezolvă conflictul. În testul de inteligență neverbală P i n t-n e r - P a t e r s o n există plăci de lemn cu forme scobite, exact corespunzătoare pieselor așezate alături de subiect. Un subiect, redus ca inteligență, face eforturi continue de a fixa în placă o piesă care, în mod vădit pentru noi, nu se potrivește. Nu înțelege subiectul problema? Nu se poate admite, întrucît el se *străduiește* să introducă piesa. El înțelege că piesa este de acolo, numai că nu poate găsi mijlocul — care constă în răsturnarea piesei — de a o face să se potrivească cu tiparul. După ce a forțat piesa să intre, ca și cum ar fi voit s-o lipească, a continuat lucrul cu alte piese. Uneori, subiectul consideră problema ca rezolvată, alteori problema este lăsată în suspensie ca un *conflict nelichidat.*

2) Soluția este *crezută* ca găsită, deși conflictul real este neglijat. Ni s-a întîmplat, la probele de inteligență tehnică (cu aparatul Winkeltrieb), să întîlnim subiecți care, la un moment dat, lichidează problema prin acceptarea ca reușit a oricăruit stadiu al procesului de rezolvare, declarînd problema ca rezolvată și avînd comportarea succesului. Cînd atitudinea subiectului nu denotă o totală nepricepere, soluțiile sînt *fictive,* de natură bovaristă. Conflictul este lichidat prin întoarcerea spatelui la realitate, prin ignorarea situației reale; subiectul se comportă ca și cum ar fi rezolvat problema.

3) Soluția poate fi găsită, dar mijloacele sînt imperfect coordonate. Schema necesită perfecționări, pentru care subiectul n-are răbdare.

4) Cînd soluția comportă mai multe faze, subiectul se poate opri în elaborarea ei, cînd ajunge la un conflict de mijloace care depășește nivelul de înțelegere al subiectului.

5) Soluția este găsită prin combinarea originală a mijloacelor, adică prin realizarea unei scheme care cuprinde *toate* elementele date, într-o formă unitară, într-o structură nouă.

Ceea ce trebuie să reținem deocamdată este faptul că soluția reprezintă în mod necesar o combinare sintetică, intermediară, care cuprinde cîteva din vechile conduite, sau din vechile încercări, fiind, totuși, în esența ei, ceva cu totul nou ca înțeles. Orice soluție a unei probleme, oricît de veche ar părea ea, este un *proces de creație*. Ca să reproducem exemplul lui P. Guillaume (A) din tehnică, am putea vedea, *groso modo,* în forma unui avion, aripile păsării, motorul automobilului și elicea vaporului; totuși, în înțelesul avionului toate aceste elemente sînt întrecute și subordonate unui scop și unei funcționări unice, originale. Toată inteligența tehnică contribuie la înlăturarea dificultăților materiale ivite în cursul realizării. Orice nouă perfecționare este un nou pas spre o soluție mai perfectă sau spre rezolvarea unor noi probleme ivite.

Progresul inteligenței constă în organizări din ce în ce mai armonioase de noi înțelesuri, teoretice sau practice, și de sisteme, cît mai variate, de înțelesuri. Înregistrarea acestui progres o face istoria invențiilor științifice în toate domeniile ei. După cum conflictul a două percepții monoculare bidimensionale se rezolvă într-o soluție originală a reliefului, fenomen tridimensional, în care nu găsim separat nici una din percepțiile plate și nici caracterul lor bidimensional, tot așa, în procesele superioare ale gîndirii, soluțiile devin înțelesuri originale și superioare. Conflictul între două imagini poate fi ușor urmărit într-o vedere stereoscopică, ca moment premergător fuziunii imaginilor în *înțelesul de relief*.

Inteligența în serviciul curiozității și al adevărului produce știință teoretică; în serviciul interesului achizitiv și practic în general ne dă activitate economică și tehnică; în slujba altor tendințe spirituale devine auxiliar indispensabil al activității politice, morale, juridice, estetice și religioase.

Procesul de sinteză și de invenție al inteligenței este cu atît mai fecund cu cît nivelul de conștiință este mai înalt. Succesul inteligenței depinde de conștiința materialului cu care lucrează, iar direcțiile de conștiință sînt în funcție de aptitudinile noastre native, de interes și de experiența individuală. Diferențierea tipurilor de inteligență este în fond diferențierea de temperamente, de aptitudini și de experiență. Cunoașterea de oameni, puterea de stăpînire și de simulație servesc inteligenței unui tip ambițios; avem o inteligență *socială*. Interesul pentru lumea abstractă și raporturi schematice și generale favorizează o inteligență teoretică și așa mai departe. Ajungem în felul acesta să deosebim *mai multe inteligențe* în loc de una singură. *Toate formele însă se prezintă la fel în activitatea lor de creație sintetică de organizare.*

2. Afectivitatea

Locul afectivității în conștiință se poate cel mai bine preciza într-o privire integrală și dinamică asupra individualității. Înțelegînd individualitatea ca sistem dinamic închis și instabil, relațiile individului cu mediul ne apar ca relații dinamice între sistemul individ și sistemul forțelor din afară (situație). Să pornim de la un exemplu concret.

O încălzire exagerată a aerului determină un proces de deshidratare a organismului; acest proces fiziologic, ajuns la un anumit grad de intensitate, se traduce în conștiință mai întîi ca jenă, stare generală, vagă a unei indispoziții. Treptat, această indispoziție ia forma mai precisă și mai diferențiată: „mi-e cald", „mi-e sete". Prin aceste determinări situația externă capătă un înțeles de căldură exagerată, concomitent cu luarea de conștiință a unei *orientări* interne față de situație. Constatările amîndouă conțin note profunde de apreciere: „mi-e cald" înseamnă ceva neplăcut, jenant, supărător; „mi-e sete" exprimă aspirația către ceva trebuitor, necesar, de valoare. Tendința mea de restabilire a echilibrului se manifestă sub două forme: una de îndepărtare a unei cauze externe, alta de căutare a unui mijloc. În același ciclu dinamic apar înțelesuri noi: „să deschid fereastra ca să răcoresc camera", „să beau un pahar de apă". Deschiderea ferestrei și băutura lichidului răcoritor, ambele restabilesc echilibrul meu psihofiziologic; jena face loc satisfacției; ciclul între organism și mediu este închis, printr-o stare de echilibru și indiferență.

Remarcăm următoarele aspecte importante ale conștiinței, din trăirea descrisă: jena organică, tendința de a suprima jena, conștiința cauzei indispoziției, a mijloacelor de a o înlătura și acțiunea de realizare a mijloacelor. Sistematizăm aceste fenomene astfel: aspectul *extern* al situației, prin înțelesurile de „cald", „fereastră" și „apă", *reacțiunea* subiectului de la simpla dorință pînă la deschiderea ferestrei și consumarea paharului cu apă și toată gama interioară, de la jenă, la început vagă, și sistemul acut de neplăcere pînă la satisfacție și indiferență finală. Unele stări se mai pot complica cu momente simțite ca șocuri (emoții); imposibilitatea de a găsi apă în apropiere, ferestrele nu se deschid, imposibilitatea de a părăsi camera sau de a cere cuiva apă etc. Acțiunea de aerisire, căutarea paharului de apă, consumarea conținutului paharului etc., toate reprezintă *mijloace* de potolire a setei, mijloace de satisfacție a unei tendințe.

Senimentele reprezintă o clasă deosebită de fenomene *indicatoare și reglatoare* ale raporturilor între mijloace și realizarea lor. Indică-

rile afective se fac prin *intermediul valorificării*. Valoarea proiectată asupra unui obiect de către sentiment arată subiectului, în același înțeles, *direcția comportării*, odată cu *gradul de urgență* a acesteia, precum și *calitatea obiectului* (atractivitatea, conveniența sau repulsivitatea, respingerea). Valorile obiectelor din lumea externă pot fi privite ca semne atractive sau ca înșiruiri respingătoare. Obiectul este „dezirabil", „atrăgător", sau „desgustător". Lumea fiecăruia dintre noi posedă o *fizionomie* aparte, *o expresie calitativă*, a cărei origine se află în sentiment.

Sentimentul mai apare și în alte condiții, în cazul *conflictului de scopuri*. Dacă se întîmplă să întrevăd posibilitatea că apa ar putea să fie otrăvită, atunci conflictul *se interiorizează*. Se naște o luptă între tendința organică de sete și tendința biologică de conservare; mai just, între a bea și a nu bea. Faptul de a potoli setea îmi apare ca ceva condamnabil și periculos; dorința de a-mi păstra viața pronunță verdictul de condamnare asupra actului de a bea.

Emoția este o stare tranzitorie legată de urgența rezolvării conflictului și de conștiința imposibilității de a-l rezolva.

Sentimentul este, așadar, un fel de rezultantă funcțională a celorlalte două funcții sufletești: funcția reprezentativă și tendințele; el ne arată gradul de echilibrare a individului. După cum semnul sumei algebrice ne arată cu cît trebuie sporite sau reduse numerele algebrice componente spre a obține zero, tot astfel sentimentul, în calitatea și intensitatea lui, ne arată gradul de apropiere sau de depărtare a individului de punctul de indiferență.

Deși sentimentul ar putea fi comparat cu un simplu ac ce marchează, pe cadranul conștiinței, starea de tensiune în sistemul nostru de echilibrare, el nu este un simplu epifenomen, deoarece pe de o parte indicațiile lui servesc pentru reglarea conduitei, iar pe de alta indicațiile afective, odată conștiente, *devin conținuturi ale conștiinței* care pot fi căutate pentru ele însele.

Din cele expuse rezultă că este greu de privit afectivitatea, prin analogie cu inteligența, ca un proces continuu de organizare, de la formele mai simple spre formele complexe și superioare. În timp ce unii autori privesc întreaga viață afectivă ca o variație de două stări simple și opuse, de plăcere și neplăcere, alții văd în afectivitate aproape întreaga viață sufletească, partea cea mai originală și mai adîncă a individului, cristalizată în jurul eului. Trebuie însă să recunoaștem că toate încercările psihologilor de a ne prezenta o evoluție a afectivității sînt foarte vagi și neizbutite. Cauza se datorește mai cu seamă naturii obiectului: afectul este o realitate proteică greu de sesizat. În încercările noastre anterioare asupra afectivității am ajuns

la concluzia că înțelegerea afectivității se simplifică îndată ce deosebim emoția, ca proces eruptiv și regresiv, rezultat dintr-un conflict de sentiment — stare de tensiune cu orientare adaptată și intenționată.

De aceea, am putea admite teoria lui S h a n d, după care caracterul rezultă din sistematizarea sentimentelor, iar sentimentul ar fi o structuralizare a emoției. Încercarea lui M c. D o u g a l l de a prezenta caracterul ca o structuralizare de dispoziții conativo-afective n-o considerăm reușită și cu atît mai puțin fericită socotim identificarea dispoziției conativo-afective, legată de obiect, cu sentimentul. Sentimentul îl privim ca o realitate *distinctă* de tendință, deși este strîns legat de aceasta din urmă.

Afectivitatea este traducerea în conștiință a gradului de adaptare a individului față de mediu, pe de o parte, și a gradului de armonizare a tendințelor între ele, pe de altă parte. Traducerea aceasta stă într-un *raport invers* față de adaptare; cu cît adaptarea este mai perfectă, cu atît sentimentul este mai redus și cu cît individul se află într-o stare mai actuală de dezechilibru intern sau extern (eu-mediu), cu atît sentimentul este mai intens. *Emoția* traduce un conflict, acut și nerezolvat; *sentimentul* este trăirea unei tensiuni mai puțin acute și mai puțin bruște. *Sentimentele,* pe scurt, sînt în același timp *simptome* și *reglatoare ale organizării conștiinței.* Ele constituie *un factor de organizare,* devenind abia tîrziu, pe planul reflexiv, *elemente de organizare.*

De aceea am putea întrevede și în domeniul afectivității același proces de structuralizare și anume în domeniul *estetic.* Atunci cînd, pe de o parte, obiectul, iar pe de altă parte, sentimentul își pierd caracterul lor pragmatic, adică legătura cu acțiunea și pot fi înfățișate ca atare *numai în valoarea lor intrinsecă și subiectivată,* avem condiția esențială a fenomenului estetic. Sentimentul devine element independent și este căutat *în sine,* prin valoarea lui, numai în legătura lui dezinteresată cu obiectul. Artistul, odată cu crearea noilor forme „senzoriale", creează și noi forme afective, valabile prin ele însele.

Psihologului îi rămîne încă mult de făcut în explicația psihologică a fenomenului artistic. Deocamdată constatăm faptul mai sigur că din afectivitate purcede lumea valorilor; gradul de apropiere sau de depărtare a unui fenomen față de sistem, luat ca punct de reper, clasează acel fenomen ca anumită valoare. Am deosebit două mari clase de valori: valori-mijloace și valori-scopuri.

3. Voinţă — personalitate — bun simţ — înţelepciune

Dacă ne punem aceeaşi întrebare în domeniul conativ, al tendinţelor, constatăm procese asemănătoare, în linii generale, cu acelea găsite în domeniul inteligenţei. Claparède fixează deosebirea dintre inteligenţă şi voinţă în modul următor: inteligenţa este un proces de alegere între *mijloace*, voinţa este un proces de alegere între *scopuri*. *Cum* să procedez pentru a ajunge la cutare scop? se întreabă inteligenţa. Ce trebuie să fac? se întreabă voinţa. Superioritatea inteligenţei se afirmă prin alegerea mijloacelor mai potrivite, superioritatea voinţei apare din actul ultim al dramei sufleteşti, în conflictul între scopuri, prin *triumful tendinţei superioare*.

Claparède introduce elementul de superior în definiţia voinţei, iar soluţia conflictului o vede cu atît mai reuşită cu cît mai înaltă este tendinţa triumfătoare. Dacă înlocuim termenul de tendinţă prin conduită, superioritatea conduitei o înţelegem ca *organizare sau soluţie superioară.*

Etapele de organizare a tendinţelor şi a conduitelor reprezintă, după părerea noastră, fazele activităţii *conştiinţei pe planul eului, al personalităţii.*

În inteligenţă asistăm la o organizare şi creaţie a sistemelor mintale pe planul obiectiv şi independent faţă de eu; în domeniul caracterului avem sisteme de valori, organizate in personalitate. Înţelesul obiectului răsare din încadrarea lui într-un sistem intelectual de mijloace, înţelesul comportării rezultă din situarea lui într-o constelaţie interioară de scopuri şi, în ultima analiză, într-o ierarhie de valori *etice.*

Omul comun face o deosebire psihologică, din cele mai importante, dintre *inteligenţă şi bun simţ, deşteptăciune şi înţelepciune.* Analizele, pline de fineţe şi pătrundere, făcute asupra bunului simţ de I. Petrovici, relevă cîteva idei importante în sprijinul concluziilor noastre. Bunul simţ are un caracter „sintetic", este „suplu", „multilateral". El reprezintă tact şi măsură, este „santinela" unui „echilibru". Este semnificativ faptul că autorul recunoaşte în bunul simţ „lipsa de idee directoare", lipsa de ţintă, de „soare central"; *„bunul simţ va fi o sinteză, fără principii şi fără instrument"* (p. 118). Relaţia între bunul simţ şi inteligenţă este echivalentă cu raportul între hotărîrea judecătorului şi pledoariile avocatului. Aici socotim că rezidă esenţa bunului simţ şi deosebirea lui faţă de inteligenţă. Pledoariile avocatului reprezintă organizarea argumentelor în jurul unui *singur* interes; hotărîrea judecătorului este *cumpănirea mai multor interese între ele într-o sinteză superioară.* În primul caz avem unificarea *mijloacelor,* în cazul al doilea armo-

nizarea *scopurilor*. Inteligența se descurcă în labirintul mijloacelor folosite în parcurgerea unui singur drum; bunul simț se descurcă într-un „labirint cu *direcții* multiple"; „*Cum* să mergem?" și „*Încotro* să mergem?". De aceea se poate afirma cu, drept cuvînt, că bunul simț se plasează „pe drumul înțelepciunii" (Ibidem, p. 116).

Bunul simț este atributul personalității practice, de nivel mai obișnuit, *înțelepciunea* este forma superioară a bunului simț în latura lui morală. *Înțelepciunea, pe scurt, este bunul simț ajuns la conștiința de sine.*

4. Exemple

Am examinat pînă acum activitatea conștiinței în mod analitic, schițînd, pe cît posibil izolat, felul de activitate al fiecărei funcții a conștiinței. O deplină înțelegere a conștiinței nu se poate obține decît printr-o privire integrală. Să pornim chiar de la exemplul lui Claparède. Dorim să obținem un fruct dintr-un copac din grădina noastră; fructul este situat prea sus pentru a-l putea ajunge cu mîna. Cum să-l ajungem? Problema *mijloacelor*, spune Claparède.

A doua situație: văd un fruct pe copacul din grădina vecinului meu. Fructul îmi face poftă. Ce să fac? Să-l iau sau să renunț? — Problema *scopului*.

Dacă supunem exemplele amîndouă la analiză mai amănunțită, descrierea psihologică a problemei ni se prezintă astfel.

Percepția fructului provoacă un ușor dezechilibru între organismul meu și situație. Acest dezechilibru este simțit ca dorința de a mînca fructul sau, în termeni mai abstracți, ca trebuință de a restabili echilibrul în sensul consumării fructului.

Comportarea mea, însă, față de obiect se izbește de un obstacol: înălțimea. Rezolvarea problemei constă într-o adaptare mutuală: a mea la situație și a situației la mine. Adaptarea se face cu atît mai bine cu cît înțeleg mai bine relațiile obiective între elementele situației. Din elementele situației face parte și corpul meu, cu posibilitățile lui de acțiune. Modul de organizare a tuturor mijloacelor (cu ajutorul unei prăjini, scări sau frînghii) pentru ajungerea scopului (restabilirea echilibrului) denotă gradul meu de inteligență. Sentimentul în tot timpul acesta — prin satisfacțiile și nesatisfacțiile lui — a desemnat în situație un sistem de valori după gradul de apropiere sau depășire a faptelor de ținta propusă. Ciclul, odată închis, face sentimentul să-și revină treptat la punctul său de indiferență.

Observăm că toate valorile inspirate de sentiment și de natura mijloacelor de întrebuințat se organizează în jurul tendinței fundamentale, fără repercusiuni importante asupra celorlalte sisteme. Organizarea înăuntrul sistemului se încearcă în diferite feluri: „Este oare mai bine să întrebuințez scara sau un băț?". „Este mai bine să scutur copacul sau să mă urc în el?" Conflictul între mijloace se termină printr-o soluție nouă, ideomotorie, care încheie ciclul, închide sistemul dinamic într-o stare de echilibru.

Cum să interpretăm *a doua* situație? Sistemul dinamic, deschis prin apariția tendinței, prin impulsiunea de a satisface trebuința trezită și totodată a înlătura obstacolele ivite, în loc de a declanșa un proces de organizare de înțelesuri pe linia „dorință-măr", dă naștere la o *nouă* problemă, de altă natură.

Prima situație are înțelesul de „intrare în posesia unui măr din grădină". Prin adăugarea în conștiință a unui nou element, „proprietatea altuia", semnificația situației se schimbă radical. În loc de a se ciocni de obstacolele externe, tendința spre măr întîmpină o rezistență de altă natură, concepută în ideea „proprietatea altuia", mai corect prin *tendința* de „respect pentru proprietatea altuia". Acest conflict este generator de noi înțelesuri, provocînd *o priză de conștiință asupra dorinței însăși* de a căpăta fructul. Conștiința mea oscilează între a lua și a nu lua. „Ce să fac?"

Tendința se izbește de un *obstacol interior*, de normele sociale interiorizate. Imperativul, de origine socială, reprezintă în conștiința mea o organizare permanentă și vastă de valori, față de care orice comportare, personală sau străină, capătă un înțeles *etic*.

Caracterul și intensitatea dramei va depinde de raportul dintre intensitatea tendinței și coerența sistemului meu etic. Conflictul nu se mai rezolvă pe planul intelectual și periferic, ci pe planul conativ de organizare a întregii mele personalități. Tensiunea mea afectivă capătă o valoare și o amploare deosebită. Aici nu mai este vorba de ciclul: „măr-dorință-scară-posesie", ci de situația comportării mele însăși într-un sistem de valori care o depășește: „măr-posesie-respect de proprietate-eu ca valoare morală". În acest nou sistem, realizarea tendinței mele capătă înțelesul de *„furt"*, iar înfrîngerea ei înțelesul de *„cinste"*. Oscilația între a lua și a nu lua se transformă în *lupta între a fura și a fi cinstit.*

Lipsa mea de satisfacție rezultată din ciclul „măr-dorință", din situația întîia, se complică cu o altă tendință din relația între sistemele: „măr-dorință-furt" și „măr-dorință-cinste". Din biologic, sentimentul devine *etic.*

Conștiința însăși a sentimentului îl transformă într-un conținut de valoare a conștiinței, integrîndu-l pe planul reflexiv, într-un sis-

tem de valoare, ca *sentiment moral*. Acest sentiment, desprins din participarea situației, poate fi exprimat și sugerat ca atare. Atunci el intră ca element în sistemul *estetic*.

Să examinăm în detaliu fiecare tip de soluție posibilă în conflictul ivit între tendința de apropriere a fructului și tendința opusă. Înainte de a proceda la analiza posibilităților, se cuvine să facem o rezervă asupra simplificării dinamismului psihic prin interpretarea lui ca luptă dintre tendințe, ca și cum aceste tendințe ar reprezenta forțe independente, asemănătoare celor fizice ce pot intra în conflict între ele sau se pot favoriza. Nu este greu în felul acesta să ajungem la o fizică psihologică și să vorbim de paralelogramul forțelor. Aceste imagini trebuie să le considerăm ca simplificări comode, sau să ne ferim a merge prea departe cu ele și cu atît mai mult a le privi ca descrieri adecvate realității. Sufletul nostru nu este un conglomerat de forțe, ci o realitate mai mult sau mai puțin unitară, în orice caz cu *tendința de conservare și de realizare a unității.*

Astfel, în exemplul nostru, tendința de apropriere a fructului reprezintă un mod de echilibrare incompatibil cu alt mod al respectului pentru apartenența la altul. Aceste două moduri incompatibile pot provoca, în unele cazuri patologice, oarecare disociere psihică, dar conflictul însuși nu trebuie înțeles decît în cadrul încercărilor de echilibrare, cînd într-un fel, cînd într-alt fel.

Cu rezerva de mai sus, ne putem închipui fiecare tendință ca o încercare de a se constitui și realiza într-un sistem independent. Vom însemna tendința de apropriere prin A, cea de respect de proprietate prin R.

Dificultatea analizei constă în faptul că fiecare sistem poate lua semnificații foarte variate, după conștiința individuală, greu de precizat și de închipuit pe fiecare. Să ne imaginăm *patru* soluții posibile.

1. O primă soluție ar fi satisfacerea sistemului A și suprimarea momentană din conștiință a lui R. Această soluție nu este din cele mai fericite, întrucît conflictul nu este lichidat; fapta rămîne ca amintire și nu poate fi integrată în conștiință. Sistemul R, nesatisfăcut, se impune, după realizarea lui A, și mai puternic, îndreptîndu-se cu înverșunare împotriva amintirii lui A. Conflictul se traduce ca sentiment de *remușcare, obsesie* și poate dura multă vreme.

2. O altă soluție constă în modificarea conduitei din sistemul A. Eu îmi pot satisface dorința avînd grija *să nu fiu văzut*. În felul acesta se dă oarecare satisfacție sistemului R.

Acest fel de lichidare a conflictului este satisfăcător numai în cazul cînd nivelul moral al individului este foarte coborît. „Acțiunea mea nu este furt, dacă n-am fost prins furînd". În cazul contrar, conflictul continuă și după săvîrșirea faptei.

3. Un alt mod de a armoniza tendințele, constă în suprimarea lui A și păstrarea lui R.

Această condamnare, însoțită de satisfacția lui R, lasă procesul deschis, întrucît dorința mea n-a fost satisfăcută și ea poate provoca o obsesie din partea lui A, nesatisfăcut.

4. În fine, sistemul A poate fi aservit sistemului R sau ambele *se pot integra într-un sistem moral superior.*

În primele trei cazuri se satisfăcea un sistem, lăsînd în conștiință, sau în subconștient, obsesia nesatisfacției celuilalt sistem. *Soluția de armonizare și conciliere constă în satisfacția ambelor sisteme.* Acest lucru nu este posibil decît prin transformarea unui scop în mijloc al celuilalt, sau a ambelor scopuri în mijloace ale unui scop superior.

Conduita de a nu fura, oprirea tendinței de apropriere o transform integral, punînd-o în serviciul respectului de proprietate sau, mai bine, amîndouă tendințele le aservesc *conduitei de cinste.* Noua mea comportare, din simpla oprire și interdicție, se transformă integral într-o conduită pozitivă și reală, de *realizare a înțelesului sau a valorii de cinste. Renunțarea* nu mai apare acum ca o continuare a unei privațiuni ci *ca un mijloc de perfecțiune.* Sistemul A dispare complet, fără nici un reziduu, iar dispariția lui materială reprezintă un mijloc pentru o nouă echilibrare, nouă sistematizare în care el are rolul de mijloc. Astfel, în loc de nesatisfacție prin renunțare la fruct, avem satisfacția realizării unui nou înțeles de valoare. În felul acesta, conflictul între două sisteme a fost lichidat, soluționat prin realizarea unei noi valori morale și a unei noi satisfacții. Acest sentiment intră în conștiință ca *sentiment al onestității.*

Triumful tendinței superioare la Claparède trebuie înțeles ca o realizare a unei noi sinteze, unde tendința, socotită ca valoare inferioară, este *integrată* într-un sistem superior de conduite.

5. **Rolul inteligenței în conflictele personalității**

Rolul inteligenței nu este neglijabil în procesul de formare a înțelesurilor etice. Imboldul sentimentului, al tensiunii de nesatisfacție, ne fac să căutăm soluția cea mai fericită. Orice nou înțeles al personalității este creat în colaborare cu activitatea intelectuală. În exemplul nostru, inteligența se află într-o continuă căutare a so-

luției de conciliere între ambele sisteme, prin transformarea înțelesului, fie al unui, fie al celuilalt sistem.

1) În cazul întîi (soluția 1), inteligența poate veni cu *„logica justificatoare“*, am spune mai bine cu *„funcția ei de transfigurare“*: „Pierderea unui măr din grădina vecinului nu constituie o mare pagubă pentru vecin; acțiunea mea nu este un furt“, sau: „În orice caz, proprietarul mi-ar oferi mărul, dacă i l-aș putea cere“.

Inteligența va încerca să prezinte fapta mea ca *nefiind un furt*, dar ea poate îndrăzni și un atac împotriva sistemului A: „În definitiv nu există furt: vecinul meu posedă bunuri de care eu sînt lipsit; deci, trecerea bunurilor lui în posesia mea este un fapt natural ce n-are în el nimic imoral și poate chiar, dimpotrivă, are o notă de justiție!“ Și această „logică“ se face cu intenția de a arunca o punte de înțelegere între A și R.

2. În cazul al doilea, inteligența mai poate adăuga și următorul argument: „Dacă nu m-a văzut nimeni și nici lipsa mărului nu va fi constatată de proprietar, este ca și cum n-ar exista faptul material“. Conștiința poate închide ochii asupra lui „ca și cum“, împăcîndu-se cu fapta; transfigurarea realității, suprimarea imaginară a conflictului; atitudine *bovaristă.*

3. Dacă-l suprimă pe A, conștiința nu se va ocupa de acest sistem cît timp va fi izgonit din conștiință, dar revenirea lui poate fi întîmpinată de următoarea argumentație: „În definitiv, satisfacția rezultată din consumarea mărului nu reprezintă o mare valoare!“ Conștiința se poate adresa și lui R. „În fond, m-am purtat cam aspru cu mine; data viitoare aș putea fi mai îngăduitor“. Speranța satisfacției viitoare tempereazā asprimea și durerea sacrificiului actual.

4. Ultima soluție oferă inteligenței rolul de *a cimenta* armonia, găsind motive pentru aprobarea cinstei.

În concluzie, putem spune că *activitatea conștiinței încearcă să realizeze pe planul mintal, intelectual și simbolic, concilierea eșuată pe planul afectiv al personalității.* Subliniem *disocierea* între aceste două planuri ale conștiinței. Am putea spune, că inteligența își ia rolul de „avocatus diaboli“ totdeauna cînd conștiința este alarmată de un conflict grav și insolubil în ordinea internă. Rolul inteligenței este *diabolic* cînd soluțiile ei *fictive* ne fac să renunțăm la efort și la ascensiune, adoptînd un compromis de valoare îndoielnică. El este *salutar* cînd forțele individului sînt prea slabe față de greutatea sarcinii; oricît de iluzoriu și efemer ar fi echilibrul obținut, el ne dă pacea prin realizarea *unității* conștiinței.

Aici se vede și legea celei mai mici rezistențe; neizbutind într-o acțiune dificilă, conștiința încearcă să obțină succes printr-o încercare mai ușoară, atacînd sistemul mai slab.

Procesele de *sublimare*, puse în evidență de psihanaliză, nu sînt simple deplasări ale energiei erotice spre conținuturi de ordin religios, moral, estetic sau științific — cum le prezintă psihanaliștii —, ci *soluții* originale și trăite, rezultate din conflicte de conștiință, soluții efectuate în ordinea organizării scopurilor, pe planul personalității.

6. Rezumat și concluzii

În primele trei soluții sînt date condițiile pentru crearea unui inconștient *disociat*.

Ultima soluție integrează două tendințe opuse în una singură superioară, prin realizarea unei noi valori etice.

Cea mai fericită soluție o reprezintă, fără îndoială, ultima formă.

Emoția însoțește conflictul și reprezintă expresia dificultății de a realiza o soluție.

Lipsa emoției traduce sau lipsa problemei și, în cazul acesta, este un simptom al unui nivel cu totul scăzut, sau o lichidare ușoară și superioară a conflictului.

În esență, *lichidarea conflictelor dintre valori-scopuri, în domeniul tendințelor, pe planul personalității, prezintă același caracter ca și armonizarea sau organizarea valorilor-mijloace, pe planul realității obiective. Aceeași realizare sintetică, aceeași activitate inventivă de noi configurații și noi înțelesuri. Aceeași conștiință pe două planuri diferite.*

Nu putem trece cu vederea *deosebirile* esențiale între situația întîi și a doua.

În primul caz:	În al doilea caz:
1. Sistemul de înțelesuri se formează în funcție de valoarea *tendinței*.	1. Înțelesul tendinței însăși se fixează în funcție de sistemul central al *eului*.
2. Organizarea se face pe plan *extern*, „tendință-fruct".	2. Organizarea se face pe planul *intern*, „tendință-eu".
3. Valorile au înțelesul *instrumental*, de mijloace.	3. Valorile au înțelesul de *valori în sine*.
4. Comportarea nu are valoare *instrumentală*.	4. Comportarea are conștiința de sine, ca de *valoare etică*.
5. Conflictul se rezolvă prin *ierarhizarea mijloacelor*.	5. Conflictul se rezolvă prin ierarhizarea intereselor, a scopurilor, prin transformarea unui scop într-un mijloc al unei valori superioare.

În ceea ce privește funcția creatoare a inteligenței și cea a personalității, putem stabili următoarea deosebire: inteligența umană creează înțelesurile *obiective*, mai cu seamă pe planul *mintal*, în timp ce caracterul construiește înțelesurile *subiective pe planul de acțiune*. De aceea, legea inteligenței este legea economiei și a *minimului de efort cu maximum de randament*, în timp ce legea caracterului este *a maximumului de efort în vederea maximumului de valoare*. Prin muncă grea și istovitoare își cucerește Faust ispășirea și dreptul la grația divină.

Inteligența este o funcție de creare și organizare a înțelesurilor obiective, teoretice sau practice, personalitatea are o funcție de creare și organizare a înțelesurilor normative: etice, logice, estetice, religioase. Și într-un caz și într-altul, constatăm *aceeași activitate de sinteză creatoare a conștiinței, același proces dialectic de evoluție: teză, antiteză și sinteză.*

În cazul inteligenței, superioritatea organizării se manifestă în progresul tehnicii și al științei, în cazul voinței superioaritatea sintezei se exprimă în individ prin realizarea înțelepciunii, iar în societate prin realizarea culturii. *Inteligență și înțelepciune, tehnică și cultură;* două forme de activitate a conștiinței.

În prefață la traducerea „Manualului lui Epictet" C. Fedeleș ne dă o minunată caracterizare a deosebirilor dintre frontul intelectual și cel moral al conștiinței umane:

„Din nenorocire, este tot așa de adevărat, că oricît s-ar dezvolta și ar progresa știința contemporană, va fi desigur o mare problemă să dispunem de cît mai multă știință, dar cea mai mare va rămîne pururea să știm *ce facem cu dînsa?* Căci esențial și dominant este, că noi devenim în fiecare zi mai buni ori mai răi, și este bine să ne întrebăm sincer seara: azi cum am ieșit? Că personalitatea și caracterul nostru rezultă necontenit din lupta necurmată a gîndului bun cu cel rău, în cugetul nostru, și nu este indiferent care a biruit azi, fiindcă prin aceasta s-a ușurat ori s-a îngreuiat biruința celui de mîine... Că dacă noi ocupăm un front intelectual exterior, de a cărui înaintare depinde progresul științific, nu trebuie uitat, că în același timp, cu tot ce avem noi mai ales și mai înalt în ființa noastră reprezentăm și un front moral interior, singurul decisiv, fiindcă de dînsul depinde fericirea noastră. Că știința dă puteri și mijloace imense, uimitoare, dar întrebarea chinuitoare rămîne veșnic: în mîna cui și în ce scop? Că prin urmare întreaga valoare a științei începe de la conștiința morală și de la caracterul celui ce o întrebuințează și care după scopul lui o poate transforma imediat într-o binefacere ori un blestem".

„Acest scop *al lui* ori *al nostru*, cu urmări așa de mari, nu poate, prin urmare, rămîne neglijat. Din contră, el trebuie luminat, cercetat, discutat, civilizat și deci înălțat".

„A spori știința exactă, va rămîne pururea un înalt imperativ intelectual, baza culturii umane".

„A înălța conștiința morală, caracterul și personalitatea umană va rămîne pururea cel mai înalt imperativ moral, baza civilizației umane" (p. 6—7).

CONCLUZII

1. Perspective în filosofia teoretică

Am stabilit că procesul de formare a noțiunilor psihologice, din ce în ce mai vaste și mai abstracte, reprezintă un proces de continuă conștientizare. În cazul acesta, rolul psihologiei în evoluția conștiinței este considerabil. Trebuie însă să facem o distincție între *învățarea* noțiunilor și *formarea* lor naturală, evoluția lor organică, rezultată din ciocniri, conflicte și eforturi intelectuale *personale*.

Ceea ce am stabilit cu privire la viața psihică este valabil și pentru domeniul lumii fizice. A trăi un obiect, a-l avea în conștiință și a fi conștient de el reprezintă categorii de fapte diferite. Înțelesul de obiect ca atare este o treaptă superioară de conștientizare a obiectului. Noi spunem, în cazul acesta, că a sporit conștiința noastră despre obiect. *Progresul cunoștinței ni se înfățișează în fond ca progres al conștiinței intelectuale.* Creația noilor înțelesuri din lumea fizică merge paralel cu ascensiunea conștiinței obiective. Noi înțelegem cu atît mai bine lumea, cu cît privirea noastră este mai bine filtrată prin prisma sistemelor conceptuale.

Dacă istoria științelor poate fi înțeleasă ca o recapitulare a progresului conștiinței pe planul mintal, conceptual, istoria moravurilor și biografiile marilor personalități morale ne ilustrează procesul formării și al evoluției conștiinței *etice*. Același lucru ne poate învăța și istoria *artelor*, însoțită de autobiografiile marilor artiști. Trebuie să recunoaștem, însă, că procesele de creație etică și estetică sînt încă puțin elucidate. Sub acest raport terenul este încă virgin.

Logica, știința gîndirii juste, conștiința gîndirii ca atare, a apărut înaintea psihologiei. Rolul ei educativ, ca stimulent al conștientizării a fost pus în relief minunat de bine de I. Petrovici:

„Această știință, în afară că materializează aparatul gîndirii, făcîndu-l mai palpabil și mai clar, în afară că luptă cu izbîndă împotriva altei materializări, mai are și avantajul de a pune rațiunea într-o perspectivă mai bună, pentru a-și alipi o pornire activă care să execute ordinele ei“ (p. 51). Se vede clar avantajul trecerii de la o gîndire implicită și inconștientă de sine ca fapt de gîndire la o gîndire explicită și conștientă; căpătăm în conștiință multă *claritate*, însoțită de un sentiment *de dominație*.

Din cele spuse ni se precizează și *rolul filosofiei*, disciplină a noțiunilor abstracte și generale, disciplină a ultimelor principii și a ultimelor noțiuni. Ea exprimă *efortul suprem de conștientizare*. Erosul filosofic este năzuința după maximum de conștiință. Sîntem de acord cu Fouillée, care spune că „filosofia trebuie să fie de azi înainte concepută *ca voința conștiinței*“ (A, p. XXXI).

Categoriile intelectuale sînt ultimele trepte ale conștiinței pentru o anumită fază a conștiinței intelectuale. De aceea ele au rolul de organizare a experienței ca forme apriorice, nederivate din experiență. *Prin ele înțelegem toată lumea fără ca ele să poată fi înțelese prin alte concepte superioare.*

Dacă ar fi să căutăm o categorie și mai înaltă a abstracțiunii sau a conștiinței filosofice, noi am căutat-o în *înțeles*. Conștiința de înțeles sau înțelesul de înțeles ne apare pentru moment ca *o categorie supremă* care îmbrățișează și domină toate celelalte categorii. În felul acesta ea reprezintă un instrument incomparabil de lucru, mijloc de precizare și de ordine în domeniul intelectual.

2. **Perspective în filosofia culturii**

Din inteligență răsare conștiința mijloacelor, în voință se naște conștiința scopului și a acțiunii. Tehnica a transformat lumea, dar n-a ridicat omul decît în modul lui material de existență. Personalitatea individului s-a schimbat puțin. Janet are multă dreptate cînd afirmă că inteligența aparține unui stadiu destul de vechi și îndepărtat al evoluției. Stadiul actual, după savantul francez, este, pentru majoritatea oamenilor, stadiul omului *interesat, egoist*. Puțini oameni au trecut în stadiul rațional, al conduitelor *morale*, unde stăpînește legea *unității, a sistemului* (și a lipsei de contradicție) și a *obiectivității*. Și mai puțini se ridică mai sus, spre conduitele *experimentale* și cele *progresive*.

În lumina celor expuse putem interpreta și marile evenimente sociale. Frămîntările de astăzi fac pe unii filosofi să întrevadă o eclipsă a culturii sau chiar un apus al conștiinței umane în genere

sau al celei occidentale în special. Aprofundarea psihologică a problemelor sociale justifică un pronostic mai optimist. Critica severă a moravurilor nu este numaidecît semnul decăderii morale, ci este mai curînd un semn de reacţiune morală, adică de consolidare a conştiinţei morale. Cu cît mai întunecate ne apar realităţile morale, cu atît mai justificată este dorinţa şi speranţa ameliorării. *Revizuirea scopurilor activităţii, necesitatea şi urgenţa armonizării şi a structuralizării valorilor sociale sînt semne ale unei noi conştiinţe colective şi individuale.* Atîtea acţiuni omeneşti care înainte vreme erau îngăduite de conştiinţa socială în exercitarea lor, din cauză că nu existau ca valori *„morale“* — pozitive sau negative — astăzi sînt cenzurate, din pricină că au căpătat o *semnificaţie etică.*

Înţelegerea transformărilor sociale este mult ajutată de analogia cu crizele sufleteşti individuale. Este suficient să ne gîndim la perioada — chinuitoare şi sublimă totodată — a prăbuşirii credinţelor vechi şi a apariţiei unei noi conştiinţe morale în sufletul adolescentului, pentru a înţelege *miracolul* psihologic. În zbucium şi durere se plămădeşte o nouă tabelă de valori. Lumea de astăzi este în căutarea unei spiritualităţi, a unei noi spiritualităţi, a unui *om nou.* Numai psihologia ne poate face să înţelegem procesul în virtutea căruia „acelaşi“ om poate deveni „altul“, cum „aceeaşi“ lume ne poate apărea „alta“. Miracolul aparţine conştiinţei.

De mulţi ani asistăm la criză. Cele mai luminoase minţi au descris-o şi au încercat s-o explice. Un filosof ca Berdiaeff semnalează începerea unei lupte titanice între om şi natura tehnizată şi prevede un nou ev mediu. Tehnica vrea să aservească pe om, să-l transforme în automat. „Maşina vrea ca omul să adopte imaginea şi asemănarea sa“ (A, p. 20). Spiritualul îşi reclamă drepturile.

Savantul Carrel atrage de asemenea atenţia lumii asupra primejdiei grave în care se află civilizaţia noastră şi ajunge la concluzia că: „Atenţia umanităţii trebuie să treacă de la maşină şi de la lumea fizică spre corpul şi spiritul omului“ (p. VII).

Putem oare schimba cursul istoriei? Putem dirija destinul nostru? Iată întrebări arzătoare care se pun în faţa conştiinţei noastre.

Gînditorul francez Paul Valéry se întreabă dacă omul este capabil să sesizeze mersul spiritului şi să-l dirijeze. Şi spre *care scop?* Este oare posibilă *o politică a spiritului?*

C. Rădulescu-Motru pune aceeaşi întrebare la care răspunde afirmativ: *omul îşi poate făuri destinul.* Destinul individual „dobîndeşte înţeles prin contopirea lui în destinul neamului întreg din care face parte“ (B, p. 247).

Faptul că în zilele noastre s-au înmulţit scrierile asupra destinului omenesc merită subliniat ca fapt foarte semnificativ. *Problema destinului este conştiinţa acţiunii şi a scopurilor, într-un cuvînt, este conştiinţa personalităţii întregită în dimensiunea ei temporală.* Putem răspunde la această întrebare: *omul se poate conduce atît timp cît are conştiinţa superioară a conduitei sale.*

Politica statelor ia o nouă înfăţişare, contrară liberalismului din trecut, sistemului „laissez-faire, laissez-passer“ în domeniul economic, moral, social şi politic.

Întrebarea de astăzi nu este: *„cum să procedăm?“* ci: *„ce să facem?“* În societăţile de astăzi se făuresc noile *scopuri* ale umanităţii, noile *direcţii ale spiritului,* o nouă tehnică politică. Acţiunea individului nu mai este lăsată la voia întîmplării, ci este supusă tot mai mult controlului. Educaţia inteligenţei face loc educaţiei caracterului şi a personalităţii. Statul îşi propune să modeleze pe cetăţean în sensul sinergiei colective. Legislaţia de astăzi tinde a subordona dreptul civil dreptului public. Din durerile de astăzi se naşte o nouă lume.

Problema destinului, deci, este indisolubil legată de nivelul de conştiinţă.

Ca psihologi, nu putem reduce antagonismele sociale exclusiv la diferenţe de nivel economic. În orice caz, şi aici apare circuitul închis obişnuit, condiţiile economice influenţează universul psihic, iar nivelul psihologic explică în mare parte, diferenţele economice. Neînţelegerile apar aici. Aşa se explică încercările statelor de astăzi de a nivela diferenţele. Valoarea economicului trebuieşte înţeleasă mai cu seamă ca *mijloc* de realizare a unei *ridicări de nivel în conştiinţa* celor mulţi. Acest adevăr răsare şi mai evident din importanţa care se atribuie din ce în ce mai mult *educaţiei.* Învăţămîntul capătă un rol cultural de primul rang. Contrar părerilor unui Gustave le Bon, după care educaţia ar fi un proces de *automatizare,* de trecere a fenomenelor din conştiinţă în inconştient, noi credem că *educaţia este mai ales proces de ridicare progresivă a omului pe treptele conştiinţei.* Opera educativă este sterilă atîta timp cît şcoala nu este înţeleasă ca *factor de conştientizare.* Noile baze ale şcoli trebuiesc aşezate pe acest adevăr. Se cere cultură *organică, asimilată, integrată, personalizată.* Cunoştinţa trebuie să se transforme prin şcoală în valoare autentică şi personalitatea să ia forma etică. Scopul este clar, rămîne problema grea a mijloacelor.

Ridicarea omului nou se va face încet. În mod absolut şi logic, omul nou este rezultatul educaţiei profesorului nou, iar profesorul nou trebuie să fie un rezultat al elevului nou. Logic nu se poate ieşi din aceste circuite. Fireşte că aceste cercuri vicioase nu sînt

absolute și progresul totuși se face. O dublă presiune din partea societății, prin stat și prin familie, se exercită în același timp asupra elevului și asupra profesorului.

Mai subliniem un adevăr important: *evoluția nu se face într-un ritm uniform.* Există faze de izbucniri și prefaceri rapide urmate de modificări lente. Se poate întîmpla ca și în evoluția conștiinței colective, formă superioară a vieții, să existe un fel de mutații bruște, conștientizări subite, iluminații unice, întocmai ca în sufletul adolescentului.

3. Perspective psihologice

Înțelegerea progresului conștiinței ca o succesiune de trepte, de înțelesuri, din ce în ce mai înalte și mai cuprinzătoare, are importante consecințe psihologice. Metodele de determinare a nivelului de inteligență nu reprezintă astăzi secrete pentru nimeni. În lumina analizelor făcute, determinarea nivelului inteligenței se confundă cu diagnosticarea *nivelului de conștiință intelectuală.*

Greutatea mai mare o prezintă domeniul caracterului. Activitatea conștiinței — în aspectul ei caracterologic — a fost prea puțin studiată. Rămîn încă multe probleme de rezolvat. Care sînt treptele mai importante în dezvoltarea caracterului? Care este raportul dintre dezvoltarea inteligenței și a caracterului? Care sînt metodele de determinare a acestor trepte? Rămîne de făcut *o scară metrică a personalității.* Rămîne de inventat un mijloc de măsurare a *altitudinilor personalității.*

În mod empiric am putea răspunde acum că nu există o corelație prea strînsă între dezvoltarea acestor două moduri ale conștiinței: inteligența și personalitatea. Mai putem adăuga că cultura noastră a neglijat din cale afară de mult cultivarea personalității și din această cauză indivizii rămîn, în majoritatea lor, *arierați* sub raportul caracterului și al afectivității. Poate că nici educația nu poate face prea mult fără o schimbare structurală a societății.

Una din cele mai grave probleme psihologice de azi, credem că este *problema arierației personalității și determinarea ei.* Există atîția indivizi normali sub raportul intelectual și infantili din punct de vedere afectiv.

Emotivitatea poate fi utilizată ca simptom important pentru diagnosticarea personalității. *Lipsa* sau diminuarea ei poate reprezenta incapacitatea de ascensiune, prin lipsa de intrevedere a unor posibilități superioare; ea mai poate însemna și capacitate superioară de soluționare de probleme. Emotivitatea este semnul că individul

se află *între două stadii:* întrevezi posibilitatea unor soluții superioare, fiind însă incapabil momentan a le rezolva. În cazul acesta, emotivitatea — semn actual de dezorganizare sufletească — poate servi de *etapă spre o organizare superioară*. Ambele considerații ne pot duce departe spre o filosofie practică a vieții; locul acesteia, însă, nu este aici.

4. Perspective practice

Modul nostru de interpretare lămurește, credem, multe din mecanismele *patologice*, mai cu seamă din acelea evidențiate de psihanaliză. Imposibilitatea unei integrări superioare duce la disocieri ale personalității, la isterii, neurastenii și la foarte multe alte tulburări funcționale. Readucerea în conștiință a „complexelor", adică reajustarea sistemelor psihice, nu se poate face decît prin aservirea totală a sistemului rebel unei conduite superioare, prin transformarea unei tendințe din scop în mijloc. Psihoterapia are mult de profitat din elucidarea acestor mecanisme.

Se poate vedea ușor importanța *educației morale* pentru sănătatea și echilibrul psihic al individului. Este de neprețuit folosul *direcției* morale pentru o conștiință labilă și șovăitoare. Adevărata *asistență psihologică* trebuie înțeleasă mai cu seamă în felul acesta. Este o datorie elementară ca o conștiință să nu fie lăsată în părăsire, să se abată în conflicte insolubile sau să se dizolve în compromisuri *și deviații antisociale;* ea trebuie ajutată, susținută și supravegheată de un *director moral de conștiință. Medicul și educatorul* au mult de făcut în această direcție.

CE ESTE PSIHOLOGIA*

Moto. „Un nombre infini de maîtres de langues, d'arts et de sciences, enseignent ce qu'ils ne savent pas, et ce talent est bien considérable, car il ne faut pas beaucoup d'esprit pour montrer ce qu'on sait, mais il en faut infiniment pour enseigner ce qu'on ignore".

Montesquieu, *Lettres persanes*

1. *Psychologia militans.* 2. „Trecut lung, istorie scurtă". 3. Psihologia nu-i fizică. a) Materialismul. b) Fizicialismul. c) Fizic și psihic. 4. Psihologia nu-i fiziologie. a) Elementarism. b) Mecanicism și dualism. c) Psihologie și biologie. 5. Psihologia nu-i sociologie. 6. Psihologia față de logică, etică și estetică. a) Psihologia și logica. b) Psihic și spiritual. c) Simbolismul spiritual. d) Psihologia și estetica. e) Valorile etice și idealitatea. 7. Psihologie și filosofie. 8. Psihologie și artă. 9. Coordonatele vieții psihice. 10. Funcția psihologiei.

1. PSYCHOLOGIA MILITANS

Dacă în genere este greu de fixat o stare a unui fenomen în devenire, dacă este anevoios, în orice domeniu științific, de determinat, printr-o operație de solidificare, conturul unui proces în evoluție, operația aceasta este mai dificilă cînd este vorba de psihologie, știință în formație, în plin proces de maturizare, efort de înmănunchiere a numeroase puncte de vedere, metode de cercetare, planuri de conștiință; fenomen despre care cu greu se poate sus-

* Ethos, III, 3—4, 1946, p. 173—220 și IV, 1, 1947, p. 36—66.

ține că reprezintă o singură știință, *o* disciplină. Tot așa, nu este corect să spunem că psihologia *este* ceva.

Titlul acestui articol, deci, nu trebuia luat *ad litteram;* nici răspunsul nu poate să-i fie adecvat. Psihologia nu *este,* ci devine; nici nu există o psihologie, ci mai multe (L a l a n d e A.). Cît sînt de neprecise granițele psihologiei ne-o arată în concret însăși organizarea învățămîntului superior. Învățămîntul psihologic figurează, după țări, la facultăți diferite și nu numai cu caracter aplicativ, ceea ce ar fi normal. Faptul se datorește diversității criteriilor și este un simptom al lipsei de orientare cu privire la obiectul și problemele psihologiei. În Belgia (Bruxelles și Louvain) psihologia se învață la Litere și la Medicină, ca și în Italia (Roma). În Olanda (la Amsterdam) ea se predă la Facultatea de Științe matematice și naturale. În Elveția aproape fiecare universitate o plasează după criteriile proprii acelei universități. (Geneva la Litere și la Științe, Lausanne la Medicină, Neuchâtel la Litere și Șt. comerciale, iar Bâle la Filosofie).

În cele ce urmează vom încerca să determinăm ceea ce este comun în diversitatea aspectelor psihologice și statornic în evoluția acestui grup de cunoștințe. Este vorba, deci, mai mult de descifrarea sensului evolutiv al psihologiei decît de descrierea unui fenomen cristalizat.

Dacă psihologia se constituie cu atîta greutate într-un sistem organizat și bine delimitat de cunoștințe, dacă nu este încă *o* știință — cum ar fi de pildă, fizica, chimia sau biologia — se explică în bună parte prin faptul că pentru consolidarea ei se cer alte aptitudini și instrumente de cunoaștere decît pentru științele enumerate. Pe scurt, am spune că psihologia nu este o chestie de *cunoștințe,* ci de *cunoaștere.* Înainte de a fi știință, psihologia este — și trebuie să fie — un mod de a gîndi, *un fel de a vedea.* Dealtfel orice știință este mai cu seamă rezultatul unui punct de vedere particular. Dar dacă toate științele naturii, în punctele lor variate de vedere și de poziții adoptate, converg totuși spre aceeași mentalitate obiectivă sau radiază din aceeași sursă intelectuală a spiritului de analiză și de sinteză, poziția psihologiei diferă *esențial* de cea naturalistă.

A arăta, deci, cauzele ce au împiedicat dezvoltarea psihologiei, și care i se opun și astăzi, este a descrie mentalitatea refractară psihologiei. Datoria de a promova psihologia, de a-i face loc printre celelalte științe implică o sarcină critică și combativă totodată. Deși ne aflăm sub auspiciile cele mai favorabile ale unei epoci pacifiste (dar poate că tocmai de aceea!) ni se impune cu necesitate o psihologie luptătoare; *Psychologia militans.*

Au mai apărut și alte discipline fîlfîind stindarde războinice, dar, credem, fără o motivație serioasă și, mai cu seamă, fără rezultate apreciabile.

Nu sîntem prezumțioși cu privire la rezultate, dar necesitatea unei psihologii luptătoare se va justifica din cele ce urmează.

. „TRECUT LUNG, ISTORIE SCURTĂ"

Cu toate că actul de naștere al psihologiei ne-o arată tot atît de bătrînă ca și pe tovarășa sa fizica, zămislită de același creier titanic al antichității, al lui Aristotel, deși actul ei de botez are o vechime de aproape patru secole, istoria ei ca știință abia dacă atinge longevitatea umană. Depusă la naștere în leagănul metafizicii, îmbăiată apoi în apele teologiei, legănată mai tîrziu de surorile ei naturaliste, abia de curînd și-a făcut apariția în lumea științifică, precizîndu-și poziția mai întîi sub tutela surorilor mai mari.

După cum se întîmplă în lumea animală și în cea umană, ierarhia și în științe se stabilește prin luptă, însă, raportul de forțe se dispută pe arena adevărului. Biata psihologie nici astăzi încă nu este sigură de locul ce-l ocupă.

Este interesant de constatat că, în trecutul metafizic al psihologiei, definiția acestei discipline nu constituia obiect de discuții și de controverse. Înțelesul etimologic al cuvîntului era cîndva — și poate este și astăzi pentru unii — foarte clar: „Știința sufletului". O disciplină pe înțelesul tuturor. Claritatea rezultă din credința în existența unui suflet și din lipsa oricărei îndoieli asupra naturii acestui suflet. Care profan nu știe ce este un suflet? Întregul trecut religios și metafizic ne oferă în această privință un îndreptar ferm cu caracter de unanimitate. Îndoieli și discuții există cel mult cu privire la originea și destinele sufletului, dar nu și cu privire la natura lui.

Aproape la fel de indubitabilă și de nezguduită era poziția psihologiei și în faza ei științifică inițială. Dacă știința — așa cum părea aceasta în ambianța optimistă a pozitivismului din secolul trecut — n-avea a se ocupa de natura lucrurilor, de esența acestora, ci numai de relațiile lor (scopul ultim al activității științifice fiind stabilirea legilor), accentul se pune în mod firesc pe metodă. Avea disciplina o metodă științifică, putea ridica pretenții și la rangul de știință. Nu este greu de ghicit că modelul de metodă „științifică" în psihologie era la început metoda experimentală. Modelul

adoptat venea din științele fizice, iar mai tîrziu din biologie. Psihologia putea exista și fără a se ști ce este sufletul. O psihologie fără suflet.

Dacă sufletul este un simplu nume colectiv pentru o serie de stări observabile empiric în succesiunea sau coexistența lor, este normal ca o știință pozitivă să urmărească descrierea și explicarea *fenomenelor psihice*. Studiem așadar manifestările sufletești în structura și condiționarea lor. Toată lumea este de acord.

Prin cucerirea titlului de știință, psihologia și-a sporit prestigiul. Caracterul ei experimental a permis instalarea unor laboratoare impresionante, cu aparatură adesea complicată. Laborator, aparate, psihologi în halate, laboranți, fire electrice. Atmosfera avea în adevăr un aspect „științific" și, pentru profani, palpabil și impresionant. Fenomenul studiat putea fi provocat, măsurat cu exactitate pînă la sutimi și miimi de secundă, exprimat matematic în formule și grafic în curbe, întocmai ca în orice știință exactă. Psihologia ținea mult să egaleze fizica. Aceasta din urmă privea pe emula sa cu multă bunăvoință. S-a creat și o disciplină nouă, *psihofizica*. Rudenia — măcar metodologică — era consfințită oficial. Din metafizică, psihologia devine *naturalistă*. Sub influența fiziologiei devine *fiziologică*, denumire echivalentă cu *„științifică"*.

Totul a mers bine pînă la un moment, cînd a fost pusă la îndoială valabilitatea universală a metodelor înseși. S-a zdruncinat înțelesul însuși de știință. Disciplinele spiritului își făceau apariția și cereau și ele drept la rang științific și implicit la independență metodologică. Psihologia se afla în centrul lor. Structura monocefală a științei se scindează, devenind bicefală. Dezagregarea continuă. Se vorbește de criză și faliment științific.

Ceea ce s-a întîmplat pe planul științific în general, s-a petrecut și în sînul psihologiei. Multiplicitatea curentelor, a metodelor și a școlilor psihologice a dezorientat nu numai pe profani, dar și pe inițiații înșiși în ale psihologiei. „Psihologia în criză", strigă unii (Bühler Karl). Este momentul dramatic să ne întrebăm ce facem, ce este de salvat și ce este de aruncat; revizuirea domeniului explorat, introducerea unității și a ordinii în haos au devenit chestiuni de urgență. Treaba nu este ușoară. După cum într-o vreme se renunțase la suflet, acum se renunță și la „fenomenele sufletești" sau la „viața sufletească". Unii vor o psihologie și fără suflet și fără conștiință. Este cert că în momentul cînd psihologia a încercat să se elibereze de sub tutela altor științe, devenind *psihologică*, ea nu mai știa bine ce este și nici nu putea spune cu precizie cu ce se ocupă. În peregrinările ei și-a pierdut carnetul de identitate!

Este poate mai bine — sugerează unii — să se renunțe cu totul la definiția psihologiei. Problema definițiilor este o „specialitate" filosofică și ar fi mai bine s-o lăsăm mai departe pe seama filosofiei. Psihologia n-are de ce să se ocupe cu asemenea bagatele! De aceea este comod și prudent ca la întrebarea „ce este psihologia?" să se răspundă: „psihologia este știința studiată de psihologi" (Max Meyer).

Făcînd abstracție de caracterul vicios al butadei (fiindcă psihologia este obiect de studiu al psihologului, iar psihologul este omul care studiază psihologia), reținem caracterul ei serios și practic. În adevăr, dacă varietatea sistemelor și a metodelor psihologice face imposibilă *o* definiție, nu ne rămîne decît să vedem cu ce și cum se ocupă cineva care se numește psiholog, cristalizînd apoi într-un înțeles credințele și concepția acestuia asupra domeniului studiat. În mod practic, definiția urmează tratării subiectului. Orice definiție formulată, de un savant asupra disciplinei sale nu este decît o explicitate rezumativă a atitudinii sale intelectuale față de natura și limitele obiectului său de cercetare.

Cît timp nu există o singură psihologie, nu poate exista nici o singură definiție a acesteia. Un studiu asupra obiectului psihologiei nu poate fi decît o enumerare și o analiză a definițiilor actuale și ale celor vechi sau o încercare a unei definiții unice. Se poate găsi, credem, un punct de vedere care să permită introducerea unității în varietate. Incoerența și haosul sînt impresii ce aparțin omului lipsit de simțul orientării.

3. PSIHOLOGIA NU-I FIZICĂ

Vom începe printr-o caracterizare negativă spunînd *ce nu este* psihologia, căutînd s-o apărăm de anumite interpretări eronate sau de atacuri nejustificate.

a) *Materialismul.* Situația psihologiei în raport cu fizica este specială. Aici nu este vorba de greutatea de demarcație a domeniilor respective, de caracterizare precisă a obiectelor cu care se ocupă fiecare. Existența însăși a psihologiei este amenințată, independența ei este periclitată. Și pericolul nu vine numai din partea științei fizice, ci și din partea unei concepții, a unei teorii, a unei mentalități sau a unei „atitudini mintale".

Bergson cerea pentru psihologie, iar Durkheim pentru sociologie, o anumită atitudine mintală. Nu există deci numai științe

diferite, ci și atitudini mintale diferite. Nu există numai fizică, dar și fizicalism, nu numai psihologie, dar și psihologism. Deosebim termenii: fizic (= faptul, fenomenul material, fizic), *fizical* (= cunoștința, conceptul, adevărul, reflexia științifică, toate referitoare la fenomene fizice; ceea ce ține de *știința* fizicii) și *fizicalism* (= atitudinea mintală specifică, o mentalitate, un sistem de explicații). Se înțelege că pentru a fi fizicalist nu se cere să fii în mod necesar fizician. Un psiholog poate fi fizicalist în psihologie, după cum concepem pe un fizician psihologist în fizică.

Distincției făcute îi corespund prin analogie: vital (sau organic) — biologic-biologism (sau organicism); psihic-psihologic-psihologism; social-sociologic-sociologism.

Primejdia mentalității naturaliste am semnalat-o în altă parte. „Prin spirit naturalist — spuneam atunci — înțelegem deprinderea de spațializare și substanțializare a lucrurilor. Psihologia facultăților, psihologia asociaționistă sau doctrina herbartiană constituie pentru noi tipul mentalității naturaliste. Omul care tratează realitățile psihice la fel cu cele materiale, postulînd exstența unor entități invariabile în natura lor și schimbătoare cel mult în intensitate. Înțelegerea psihicului cere o anumită adaptare, un punct de vedere structural *deosebit* de acel al fizicianului" (V. Pavelcu; M, p. 37—38).

„Erorile psihometrilor, exagerările reflexologiei sau deviațiile behaviorismului watsonian" le calificam ca „infantilism psihologic". Substanțializarea fenomenelor psihice a dus pe psihologi pînă la naivitatea de a crede că o *aptitudine psihică* (un fapt psihic, deci) ar putea fi găsit într-un cromozom la microscop! Să ne imaginăm un moment psihologul în căutarea unei imagini psihice la ultramicroscop. „Asemenea soluții — spuneam în continuare — ne apar ca o mare naivitate și o primejdioasă eroare" (V. Pavelcu; B, p. 42).

Primejdia mare a acestei psihologii o semnalam în exagerările psihometriei noastre și ale celei străine. „Psihometria — prin expresia ei cea mai înaltă, a analizei factoriale — este o psihologie atomistă, elementaristă, substanțialistă și statică" (Pavelcu, V.; B, p. 43).

Printre psihologii noi, această mentalitate o descoperim nu numai la reflexologi, behavioriști și psihometri, dar și la psihanaliști. Ea este păcatul originar al psihologiei. Au dreptate fizicaliștii să afirme că limbajul nostru este făcut pentru uzul lucrurilor materiale. A vorbi și a gîndi înseamnă a fixa, a determina, a contura, a solidifica. Bergson a reușit să ne semnaleze, cu o artă inegalabilă, primejdia acestei viziuni. De acea nu vom stărui asupra ei. Petrecîn-

du-se pe un plan de tensiune relaxată, viața noastră practică, cotidiană, ne împiedică să vedem imaginile în spatele lucrurilor, simbolurile în dosul impresiilor. Dacă le vedem, ele ne apar ca simple reflexe, oglindiri ale exteriorului. Ajungem să vorbim de inconștient ca de un fel de „depozit" unde, ca într-o cameră întunecoasă, se păstrează lucrurile inutile momentan și de unde se pot oricînd scoate spre examinare la lumina zilei, spre a fi așezate apoi la loc în starea lor inițială. O metnalitate cu atît mai periculoasă pentru psihologie, cu cît este mai comodă în practică. Sufletul, ca depozitar al dubletelor sufletești ale lumii externe!

Categoriile înseși ale minții, s-ar putea spune, poartă pecetea substanțialistă a lucrurilor. Cîteva exemple ne vor ilustra mentalitatea naturalistă asemănătoare cu fizicalismul. Părintele unui copil nemulțumit de aptitudinile acestuia îl gratifică zilnic cu epitetul de prost. Peste mai mulți ani, toată lumea își dă seama că părintele avusese dreptate. A fost sau nu copilul prost, nu știm, dar este sigur că a avut efect ideea prostiei sale. Această idee l-a împiedicat să judece pe cont propriu, iar emotivitatea și neîncrederea în sine echivalează practic cu prostia.

Psihanalistul spune dogmatic pacientului său: „d-ta ai complexul lui Oedip". Pacientul pleacă speriat și obsedat de oribila sa boală. A avut sau nu pacientul acest complex, este greu să judecăm, dar desigur că *ideea complexului* i-a făcut cel puțin tot atîta rău cît și complexul însuși.

În fața psihologului experimentalist se prezintă un subiect. I se înregistrează performanțele. Sînt oare aceste performanțe stabile și invariabile? În ce măsură a contribuit examenul însuși (cu prezența examinatorului și uneori a martorilor, a asistenței) la creșterea sau diminuarea cotei de performanțe? În ce măsură a contribuit observația însăși la modificarea faptului observat? Ecuațiile lui Heisenberg.

În cazurile citate, prostia, complexul sau performanțele sînt privite, ca și lucrurile materiale, *ca existînd independent de părerea subiectului despre ele.* Iată o mentalitate naturalistă. În toate aceste exemple se evidențiază ignorarea conștiinței ca factor al comportării umane. Psihologul naturalist se ocupă de comportare, neglijînd forța ideii ce și-a făcut subiectul despre propria sa comportare.

Această neglijare a forței conștiinței se încadrează în mentalitatea *„materialistă"* caracterizată prin nivelarea realității și reducerea tuturor fenomenelor la singurul factor material. *Substanțialismul și elementarismul* nu sînt decît notele ce însoțesc invariabil asemenea concepție materialistă.

Am numit naturalistă această mentalitate, înţelegînd prin ea un mod de a vedea comun fiziologilor şi fizicienilor. După cum se vede, ea se întîlneşte şi la psihologi. Iată de ce definiţia disciplinei ştiinţifice prin activitatea cercetătorului este deficientă. Cineva poate face în psihologie o operă de naturalist sau de fizician, tratînd psihicul după maniera fizicii, după cum se poate concepe un om de ştiinţă care să facă biologie după modul de a gîndi şi cerceta al psihologului. Prin naturalism nu înţelegem ocupaţia, ci modul de a trata şi interpreta fenomenele.

Ce înţelegem prin materialism? Psihologul C. Cornilov deosebeşte cu grijă *materialismul mecanicist*, concepţie sterilă şi dăunătoare psihologiei (ca şi celorlalte ştiinţe), de *materialismul dialectic*. Dacă materialismul mecanicist încearcă o reducere a întregii realităţi la nişte particule omogene, desfiinţînd astfel eterogeneitatea realităţii şi complexitatea formelor superioare ale existenţei, materialismul dialectic recunoaşte proprietăţilor materiei o evoluţie pînă la formele ei cele mai complexe, ale treptelor superioare. Din acest punct de vedere privind realitatea, este absurd să vorbim despre „o opoziţie între psihic şi materie: neuro-psihismul este forma materială cea mai dezvoltată, o materie la puterea a treia".

„După cum tendinţa naturalismului mecanicist a fost de a înţelege întreaga varietate a fenomenelor naturii anorganice şi a celei organice ca o combinaţie mecanică şi ca o mişcare a particulelor omogene ale materiei şi astfel a încercat de a reduce toate fenomenele complexe la legile fundamentale ale mecanicii, tot aşa şi în psihologie, fie ea obiectivă sau subiectivă, s-a încercat să se înţeleagă toate formele complexe ale comportării ca o combinaţie simplă mecanică sau o înlănţuire de elemente psihice sau de reflexe. Aici, ca un ecou arhaic al acelei vechi epoci ştiinţifice îşi fac apariţia aceste «lanţuri» sau «asociaţii» de reflexe, aici s-au născut acele tendinţe, curente în reflexologie, de a reduce principiile şi fenomenele socialeconomice la legi fundamentale ale mecanicii ce nu explică nimic".

„Mulţi chiar dintre materialştii contemporani, ce vor să clădească psihologia pe baze marxiste, nu s-au eliberat de această deprindere mecanicistă în înţelegerea conduitei umane". „Unii dintr-înşii, simplificînd toată varietatea realităţii, au voit să reducă fenomenele complexe la altele mai simple, împotriva avertismentelor lui Engels că o asemenea reducere a «formelor principale» la cele «secundare» este o simplă «copilărie», căci cu aceasta se şterge caracterul specific al legilor superioare".

„De aceea, afirmaţia că problemele psihologiei nu s-ar schimba, dacă ar lipsi complet conştiinţa omului, este posibilă numai atunci

cînd aceste probleme ale psihologiei sînt înțelese pur mecanicist, așa cum le înțeleg behavioriștii din tabăra extremistă. Din punctul de vedere al psihologiei marxiste dialectice, «desființarea» subiectivității în om înseamnă în înțeles social «desființarea» și a tot ce este ideologic în societate, iar în înțeles biologic înseamnă a «desființa» și partea fiziologică, prin care omul se deosebește nu numai de formele anorganice, dar și de cele organice inferioare. În general aceasta înseamnă a privi simplist structura complexă a omului, ca ființă bio-socială, simplism care, după cum am arătat, constituie o trăsătură caracteristică a gîndirii antidialectice" (p. 8—11).

Am ținut să reproducem pe larg textul lui C o r n i l o v privitor la poziția materialismului dialectic în psihologie, pentru a preveni confuziile ce se fac cu materialismul naiv. Aceste confuzii se pot face și la noi.

Textul reprodus ne permite o înțelegere mai exactă a gîndirii autorului, la care ne raliem în cea ce conține ea esențial. Am putea observa cel mult că termenul de materialism, atît de necesar în trecut (deși și atunci poate că era mai potrivit termenul de „realism") pentru a marca opoziția față de idealism, ar da naștere astăzi la confuzii regretabile. Principalul este în această concepție că întreaga realitate se prezintă ca o succesiune ierarhică de forme cu complexitate crescîndă și calități deosebite în structura lor. Este o simplă chestie de terminologie, dacă toate aceste forme le privim ca simple manifestări ale unei substanțe neschimbătoare în esența ei, sau, făcînd abstracție de substanță, privim fiecare treaptă de evoluție în ceea ce are ea ca esențial și deosebit de celelalte.

b) *Fizicalismul.* O formă nouă de materialism, cu o nuanță specifică și cu o gravitație doctrinală și metodologică atît de puternică spre fizică, încît în mintea unor cercetători idealul tuturor științelor este de a se transforma în știință fizică, este fizicalismul. Psihologia este amenințată de invazia fizicii. „Trăim astăzi în știință o perioadă de fizicialism" (T i ț e i c a, S.; p. 115).

Fizicalismul reprezintă nuanțe variate după autori. Să nu ne închipuim că fizicalismul este reprezentat numai prin fizicieni sau prin filosofi. Impozantul volum de psihologie generală experimentală *(A Handbook of General Experimental Psychology*, Worcester, Clark Univ. Press., 1934), lucrat în colaborare de savanți iluștri, are ca motto la cap. I (The study of living organisms) următoarea frază a lui Santayana: „Psihologia științifică este o parte a fizicii sau un studiu al naturii; ea înregistrează acțiunile animalelor. Psihologia literară este arta de a imagina cum aceste animale simt și gîndesc" (p. 3).

Constatăm din acest moto că psihologia încearcă să facă fizică!

De extrema materialistă a naturalismului ne-am ocupat mai sus. Fizicalismul reprezintă şi el o formă a naturalismului. Fenomenele psihice — susţine materialismul mecanicist — sînt reductibile la cele biologice, iar acestea la legi şi fenomene fizico-chimice. Fizicalismul pozitivist, antimetafizic, al cercului vienez, susţine necesitatea introducerii unui limbaj fizical universal. Psihologia poate şi trebuie să folosească limbajul fizical, singurul limbaj obiectiv şi ştiinţific. Posibilitatea şi necesitatea folosirii acestui limbaj îşi are raţiunea în faptul că întreaga comportare a fiinţei vii, toate reacţiile, prin care un organism se pune în legătură cu un obiect sau cu alte fiinţe, sînt în ultimă instanţă *fenomene fizice*. Ca să-mi exprim, de pildă, părerea despre fizicalism, trebuie să întrebuinţez mijloace şi agenţi de natură fizică. Fără acestea, conduita mea verbală nu poate fi eficientă. Dacă psihologia este o ştiinţă a comportării (şi ea nu poate fi decît o astfel de ştiinţă), ea se ocupă cu descrierea şi explicarea fenomenelor fizice. Există oare ceva la spatele acestor fenomene? Fizicaliştii mai moderaţi admit existenţa psihicului, dar îl declară incognoscibil ca atare.

Este vădit (faptul este recunoscut şi de reprezentanţii fizicalismului) că această concepţie este o *consecinţă logică a behaviorismului american watsonian.*

Dar să cercetăm tezele fizicaliştilor. *„Psihologia este o ramură a fizicii"*, încheie Rudolf Carnap studiul său despre psihologie în limbaj fizicalist.

Prima teză susţinută de autorul citat ar consta în necesitatea traducerii limbajului psihologic în unul fizical. Care este motivarea acestei necesităţi? Întîi, înlăturarea metafizicii, adică întemeierea tuturor ştiinţelor, inclusiv a psihologiei, pe baze mai ştiinţifice. Apoi, existenţa unui limbaj universal aduce cu sine *unificarea* tuturor ştiinţelor, reducerea lor la fizică. Căci „principial există numai un singur fel de obiecte, anume fenomenele fizice". Toate propoziţiile psihologiei, precum şi *„legile* psihologice sînt traductibile în limbajul fizical. Ele sînt, deci, legi fizicale" (R. Carnap, p. 108—109).

Carnap îşi dă seama că aceste afirmaţii pot stîrni indignarea şi pot apărea ca pretenţii exagerate. Dar ele reprezintă nu mai puţin o revoluţie ştiinţifică, similară cu marile descoperiri şi modificări radicale în orientarea spiritului de cercetare. Copernic a detronat pe om din demnitatea poziţiei sale centrale în univers. Darwin i-a răpit omului titlurile superiorităţii şi ale nobleţei faţă de lumea animală. Marx a coborît factorii determinanţi ai fenomenelor sociale din sfera ideilor în lumea materială. Nietzsche a împrăştiat nimbul ce învăluia originile moralei. Freud a coborît factorii explicativi ai reprezentărilor şi ai acţiunilor umane

pînă în adîncul întunecos al sufletului. Acum asistăm la marele eveniment al transformării psihologiei în fizică.

Iată cîteva exemple de analogii între propozițiile fizicale și cele psihologice. A afirma că „acest suport de lemn este tare" este fapt similar cu afirmația: „D-l A este astăzi iritat". Prima afirmație se bazează pe forma și culoarea suportului de lemn, a doua pe mimica, gesturile și alte expresii ale domnului A, toate perceptibile la fel, ca fenomene fizice. Cînd percep culoarea și forma suportului de lemn acesta îmi apare tare; cînd percep mimica și celelalte expresii ale persoanei A, ea îmi apare ca iritată. Și o propoziție și alta sînt la fel de demonstrabile, la fel de obiective.

Propozițiile asupra propriilor noastre stări psihice sînt exprimabile la fel. „Îmi văd mîinile tremurînd", „Îmi aud vocea tremurînd" etc. Corpul meu se află într-o anumită stare *fizică*, observabilă de oricine și toate expresiile mele arată existența unei supărări. Toate constatările, de categoria celor fizice cît și a celor psihice se formulează în propoziția de *relație*: „În cutare condiții de apăsare sau de greutate, suportul se îndoaie și se rupe". „În cutare condiții apar mișcările de expresie, mimica, gesturile, vorbele etc.".

Să examinăm validitatea și noutatea concepției lui Carnap. Analogiile le găsim perfect valabile. În adevăr judecățile psihologice, în forma lor obiectivă, au aceeași formă ca și judecățile fizicale. Întrebarea, însă, se pune, dacă a susținut cineva contrariul. Nimeni, credem, n-a contestat vreodată faptul că judecățile tuturor științelor tind spre o formă obiectivă, demonstrabilă și universal valabilă. În această privință, limbajul oricărei științe nu poate fi decît un limbaj științific, adică obiectiv. Această afirmație nu reprezintă nici o noutate.

Deci, nu poate fi vorba de reducerea limbajului unei științe la limbajul alteia, ci de transformarea tuturor expresiilor particulare într-un singur înțeles, cel *obiectiv*. Limbajul psihologic se aseamănă cu cel fizical numai întrucît ambele sînt *științifice*. Fizicalismul nu face decît să îngreuieze exprimarea, mergînd prea departe în traducerea limbajelor, acolo unde nu este nevoie de aceasta, acolo unde sensul este prea evident. Așa, de exemplu, în loc de a spune că „eu" sau „N" a văzut o masă sau are percepția mesei, fizicaliștii pretind că este științific să spunem: „La ora 9 și 13 minute formularea lui Carol era astfel: În jurul orei 9,12 minute și 59 secunde, era în cameră o masă percepută de Carol" (Neurath, Otto, p. 348).

Care este superioritatea acestei propoziții? Eliminarea termenilor subiectivi ca „eu", „acum", „aici" sau „acolo". Dar nu este nevoie de aceste precauții. Se înțelege de la sine că dacă „eu văd o masă",

o văd undeva, la un moment dat și că „eu sînt" o persoană cu anumită stare civilă etc. etc. Aceste determinări sînt necesare numai pentru consemnarea unui eveniment cu adevărat important, istoric și individual, cum ar fi de pildă, consemnarea trecerii rare prin meridian a unei stele sau determinarea spațio-temporală a unei eclipse.

Ne întrebăm dacă judecata noastră formulată fizicalist este mai obiectivă decît în forma ei empirică. Nicidecum. Adevărul, arătat într-un caz cît și în celălalt, nu rezidă în formulare, ci în modul de demonstrație și verificare. Astfel, toată precizia aparentă nu este decît o eroare științifică.

Discuția în jurul „traducerii" limbajului ascunde altceva, mai grav: ideea identității între noțiunile de *fizic* și *obiectiv*.

Această idee se întemeiază pe o alta, pe identitatea *obiectivului* cu *exteriorul*. „Obiectivul" la fizicaliști nu are sensul de „valabil pentru toată lumea, pentru orice spirit", sens opus „subiectului" ca *individual* și *psihic*, ci are înțelesul de „material, exterior și perceptibil prin simțuri, prin observația *externă*" și opus subiectivului *mintal, conștient, interior*, dat observației *interne*. Se revine astfel la vechiul dualism filosofic, metodologic, al percepției externe și interne, de care se leagă și dualismul ontologic: fenomenele psihice sînt obiecte ale percepției interne, cele fizice — ale percepției externe.

Psihicul — în concepția fizicalistă — nu se poate manifesta decît prin acțiuni fizice. Nici nu este nevoie să vorbim despre un psihic, de vreme ce numai fizicul se poate constata. Dacă există și ceva interior, invizibil, ce nu poate veni în relație cu alte fenomene, puțin ne interesează. *Obiectivitatea este exterioritate și exterioritatea este fizică.*

Această idee este de reținut: *sau psihicul este un fenomen de constatare științifică, dar este fizic și exterior, sau este un fapt interior, dar atunci rămîne subiectiv și dincolo de raza de cunoaștere științifică. Psihologia există ca fizică sau nu există ca știință.*

Această teză paradoxală este susținută de F r e d B o n: *Psihicul există, dar nu este obiect al psihologiei.* Iată argumentarea.

O stare psihică este un conținut de conștiință. Conștiința nu se poate defini. Ea se poate constata numai de fiecare subiect în parte. Conținutul ei este *dat pentru unul singur.* Am în fața mea un birou, o bibliotecă, interiorul unei camere. Închid ochii și totul dispare; îi deschid și lucrurile apar din nou în fața mea. Dar îmi dau seama că ele continuă să existe, chiar după ce am închis ochii; ele există ca obiecte transcendente față de conștiința mea. În calitate de conținuturi de conștiință ele îmi aparțin exclusiv și ni-

meni nu poate ști — afară de mine — cum există ele. O știință introspectivă a unei singure experiențe, incomparabilă și neverificabilă, nu este de conceput. Din identitatea expresiilor și a reacțiilor nu se poate deduce identitatea trăirilor. Eu pot numi „roșu" conținutul trăirii mele; același termen îl poate aplica și altcineva percepției sale. Nu se poate niciodată ști dacă trăirea mea de roșu este identică cu a altuia. Cuvintele și concepțiile presupun realități comparabile și, în ultimă instanță, realități de natură *fizică*.

Este clar — spune Fred Bon — că psihicul există, dar nu poate fi gîndit, exprimat, în cea ce are el particular; *psihicul nu poate constitui obiectul unei științe*. Dar psihologia există. Și ea va continua să existe numai fiindcă și întrucît *nu se va ocupa de psihic*, ci numai de relații, de reacții ce privesc legăturile dintre om și lucruri sau dintre om și om. Obiectul psihologiei, deci, nu este decît studiul relațiilor mutuale între obiecte și subiecte.

Ce deosebire există în cazul acesta între fizică și psihologie? Psihologia este o Fizică ce se ocupă de *om*. Ea este o ramură a antropologiei, o știință a naturii (Bon, Fred, p. 372).

Aici am ajuns din nou la punctul nevralgic al fizicalismului. În aparență, psihologia ar studia relațiile de natură *fizică* între om și ceilalți oameni sau între om și obiecte. Dar ce deosebire este atunci între reacția pielii mele la lumina soarelui, a acțiunii de reflectare a unei cantități de raze și de absorbție a altei cantități și reacția mea verbală: „mi-e cald!"? „Nici una", va răspunde fizicalistul. Căci și reacția verbală, va spune el, se reduce la o cantitate de vibrații aeriene de natură fizică. Persoana care mă aude receptează aceste vibrații pentru a-mi răspunde tot printr-o acțiune fizică, întinzîndu-mi umbrela. Iată că sîntem în lumea manechinelor!

Se înțelege de ce atitudinea lui Carnap devine șovăitoare. Nimeni nu poate contesta că reacțiile psihice s-ar putea descrie în termeni fizici, conduitele avînd loc într-o lume materială și efectuîndu-se prin intermediul forțelor fizice, în cadrul legilor acestora. Pentru a putea scrie acest studiu trebuie să mă supun tuturor legilor fizice și desigur că fiecare gest al meu poate fi înregistrat de aparatele fizicale. Totuși, a face psihologie înseamnă oare a fotografia, a filma, a înregistra pe plăci vocea, scrisul etc., cum pare a susține Carnap? Este o poziție de nesusținut, căci este absurdă.

Dar atunci, ce fel de relații studiază psihologia? Nu orice relație — ne spune Fred Bon — ci numai *„interacțiunile obiectelor cu subiecții care cunosc și acționează, care gîndesc și voiesc"* (p. 371).

Dacă obiectul psihologiei este studiul relației între obiecte și o conștiință, nu vedem noutatea poziției fizicalismului. S-a ajuns la definiția curentă a psihologiei!

Fred Bon încearcă, totuși, să apere poziția unei psihologii fără psihic, excluzînd conștiința, faptul psihic, din domeniul psihologiei. Se ajunge însă la o contradicție. Psihologia studiază interacțiunile obiectului cu un subiect conștient, dar ce este aceasta nu știe nici subiectul însuși. Ideea se poate formula astfel: *psihologia studiază fenomenele psihice umane care nu prezintă, practic și științific, nici o deosebire față de obiectele materiale.* Absurditatea este vădită!

Punctul de plecare al argumentării fizicaliste este greșit. Fred Bon se sprijină pe afirmația: psihicul este un conținut de conștiință, iar conținutul de conștiință este un fapt subiectiv, *dat pentru unul singur.*

O dublă eroare! Dacă senzațiile sînt conținuturi de conștiință, masa nu este un conținut de conștiință. Nici pentru mine, nici pentru altul. Senzația îmi aparține, dar roșul nu. Senzația mea de „roșu" nu este roșie, după cum nici ideea mea de durere nu este dureroasă. Un martor care mă vede privind masa nu spune despre mine că am un conținut perceptiv de masă, ci că *privesc masa. Psihic nu înseamnă implicit subiectiv, nici interior.*

Actul meu psihic nu se produce exclusiv în interiorul unei conștiințe, perceptibil numai de mine, ci este în parte perceptibil și inteligibil de oricine altcineva, *condițiile trăirii aflîndu-se în mare parte în afară de mine.* Percepția mea de masă implică o relație concretă, vizibilă, adică exterioară, obiectivă, între mine și masă. Această legătură poate fi dovedită prin întreaga mea comportare față de masă: prin gestul îndreptat spre masă, prin expresia mea verbală, prin ocolirea mesei sau prin schițarea conturului ei cu mîna, prin așezarea unui obiect pe masă etc. Toate acestea arată că ceea ce văd eu este o masă și că știința (sau conștiința) mea este pînă la un punct *identică.* Sau poate deveni identică, cu știința altora. Ca atare, *actul meu de percepție nu este un act dat pentru unul singur.* Definiția psihicului ca „dat pentru unul singur" este curentă și printre psihologi. „Trăirile conștiinței ce le are un individ și ce pot fi percepute numai de el, obișnuim a le numi *psihice,* prin contrast cu *lucrurile materiale,* perceptibile pentru mai mulți", (Harald Schjelderup, p. 3).

Se poate oare tăgădui, totuși, că o percepție n-ar conține nimic din ceea ce ar aparține numai mie, ceva strict *individual, intern* și *subiectiv,* așa-zisa *„trăire"?* Ch. Blondel a încercat în lucrarea sa, „Conscience morbide" (1914), să ne convingă de existența

unor fenomene psihice originale și „pure“, dezbrăcate de învelișul lor social, oarecum stereotip, comun și comunicabil. Dedesubtul unui strat de conștiință, în care noi gîndim cu șabloane sociale, există un strat subiectiv, inefabil și inexprimabil, „dat pentru unul singur“.

Această infraconștiință originară și subiectivă este o regiune crepusculară. Atît cît se păstrează legătura cu lumea, ea este inteligibilă și psihică. Dacă se rupe de lume, ea se destramă, devenind un fapt fiziologic, adică inexistent ca psihic, atît pentru subiect, cît și pentru obiect (sau alte obiecte).

Admitem, totuși, existența unor *fenomene interne*, fără însă ca aceste fenomene să le considerăm ca subiective, inexprimabile și neverificabile. Dacă fenomenul „văd o masă“ este, ca fapt neverbal și nereflexiv, aproape în întregime dizolvat în relația eu-masă, constatarea reflexivă „am o percepție de masă“ este un fenomen intern; el poate rămîne *invizibil*, căci reprezintă o *reacție secundară*, suprapusă celei dintîi. Ea nu semnifică o realitate materială, ci una psihică.

Dacă structura senzorială este un simbol pentru o masă, conceptul de percepție simbolizează percepția. Cînd afirm: „am o percepție de masă“, conșniița mea n-are înțelesul judecății, ci înțelesul percepției, al obiectului judecății, după cum în reflecția „văd o masă“ n-am conștiința nici a judecății, nici a percepției, ci a lucrului semnificat de percepția, adică înțelesul de *masă*.

Percepția este un fenomen psihic ce *se referă* la un obiect material. Înțelesul: „văd o masă“ este deosebit de conștiința de percepție, de: „am percepția de masă“. Conștiința mea de percepție, ca fapt psihic, ca și conștiința mea de masă ca fapt fizic, devin respectiv „percepție“ sau „masă“ odată cu *actul de judecată*.

Cassirer are dreptate văzînd în *simbolizare* cea mai importantă funcție a conștiinței. Senzațiile, imaginile, conceptele sînt simboluri.

Într-adevăr, prin aceste scheme mintale vedem lumea, așa cum am vedea-o prin ochelari, fără a fi conștienți de existența instrumentului intermediar. Tot așa, citind, gîndim sau ne imaginăm situațiile descrise fără a avea conștiința literelor și a cuvintelor ce servesc de suport material și intermediar înțelesului. Dar conștiința mea, în actul de reflecție, se întoarce asupra instrumentului însuși, asupra semnelor înseși, cercetînd raporturile între ele sau relațiile între ele și realitatea semnificată.

Cînd simbolurile vizează obiectul primar fac știință naturală sau fizică. Actul introversiunii conștiinței mă duce spre psihologie, filologie, fonetică, gramatică, morfologie, logică sau matematică. Co-

piii și primitivii n-au conștiința deosebirii dintre simbol și realitatea corespunzătoare. Așa ne explicăm gîndirea lor magică și lipsa unui univers mintal stabil, de sine stătător.

În romanul „Contrapunct", Aldous Huxley face o descriere subtilă a unei lecții de geografie. Copilul nu înțelege de ce locul Angliei de pe globul geografic este indicat cu roșu, cînd locul unde se află el (grădina) este verde. Geografia presupune și ea, ca orice știință, o clară distincție între simbol și realitate. Astfel nu poate fi citită o hartă: o regiune un poate fi determinată geografic decît cu ajutorul unei hărți, mintale sau materiale, în orice caz cu ajutorul unei structuri simbolice. Lumea „reală" și materială o vedem și o înțelegem cu ajutorul lumii mintale și simbolice.

Cu ajutorul noțiunii de simbol înțelegem interioritatea lumii psihice. Percepția de masă ca atare este într-adevăr, o stare interioară, delicată, dar cu ușurință *exteriorizabilă* prin limbaj și gesturi. Dacă afirm în fața unui psiholog că am o percepție de masă, sînt înțeles îndată. Demonstrația mea va avea însă un caracter *verbal* și *abstract*. Numai pe acest plan verbal se poate dovedi că starea mea este o percepție și nu o halucinație sau reprezentare. Demonstrația mea se poate deplasa și pe plan terminologic, arătînd că ceea ce trăiesc se încadrează perfect în definiția termenului de percepție. În scopul acesta pot recurge și la ajutorul dicționarului. Cînd, însă, încerc să dovedesc existența *mesei* cu anumite proprietăți ale acesteia etc., procesul meu de reflecție și obiectivare se așază pe linia preocupării ontologice *fizicale*. Toate demonstrațiile mele se grupează atunci în *sistemul fizical*.

Așadar, și într-un caz și într-altul (în sistemul fizical, cît și în cel psihologic) avem a face cu fapte obiective sau obiectivabile, exterioare sau interioare, dar numai exteriorizabile, demonstrabile sau verificabile în mod deosebit: într-un sistem fizical într-un caz și în unul psihologic în alt caz.

În concluzie, pornind de la un dat primar și nediferențiat eu-lume, conștiința structuralizează conținuturile în configurații externe cu înțelesuri *fizice*, iar altele în configurații interne cu înțeles *subiectiv* și în raport cu unul obiectiv. Acestea, din conținuturi subiective, vor deveni la rîndul lor *obiecte* de judecată *psihologică*.

În judecățile mele asupra mea însumi pot fi subiectiv sau obiectiv, la fel ca și în judecățile asupra lucrurilor din afară. O stare emotivă de teamă o pot interpreta ca atitudine de curaj, un sentiment egoist ca o pornire altruistă și dezinteresată, o iubire ca sentiment de prietenie etc. *Efortul de obiectivare* este același în ambele cazuri. Cu ajutorul simbolurilor, al schemelor adaptate la fiecare din aceste categorii de conținuturi conștiință reflexivă creează

adevăruri, adică propoziții *obiectivitate*, corespunzătoare unei lumi de obiecte, de realități în sine.

Şi fizica şi psihologia pornesc de la o experiență comună, ajungînd la o conştiință de acelaşi nivel ştiințific, la două categorii de adevăruri, pe două căi distincte şi paralele. *Obiectul* într-un anumit sens, ca şi *adevărul*, sînt abstracții şi creații ştiințifice. Adevărat este ceea ce are caracter obiectiv şi universal valabil, acord între conştiință şi obiect, ceea ce nu contrazice judecățile noastre despre obiectul respectiv.

Din lupta subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut se realizează *sinteza, acordul prin adevăr între cunoştință şi realitate*.

Am încercat să dovedim pînă acum, împotriva tezei fizicaliste că: 1) asupra fenomenelor psihice se pot face judecăți *obiective*, ca şi asupra faptelor fizice, 2) fenomenele psihice nu sînt date numai pentru unul singur, ci sînt şi ele exterioare sau exteriorizabile.

Dar fizicaliştii ne-ar putea obiecta că ceea ce este exterior într-o comportare umană nu este psihicul, ci fenomenul fizic. *Exteriorul nu este decît fizic*. Rămîne de demonstrat *existența fenomenelor exterioare ca fapte psihice*.

Trebuie să menționăm din capul locului că *exterior nu este identic cu obiectiv*, adică, în principiu *independent* de o conştiință *individuală*. Există fenomene exterioare *față* de o conştiință şi *pentru* o conştiință, după cum există şi fenomene exterioare independente de o conştiință. Nici nu se poate susține că, deşi faptele legate de o conştiință sînt *subiective* şi pur interne, asupra lor nu se pot formula judecăți psihologice *obiective*. Judecata: „La orizont văd luna mai mare decît la zenit“ exprima o constatare psihologică obiectivă a unui fapt care, privit ca fizic, este susceptibil de o judecată subiectivă: „luna la orizont *este* mai mare decît la zenit“. Dar să analizăm cîteva exemple.

Să ne întrebăm, de pildă, dacă un scaun este obiect fizic. Întrebarea poate părea banală. Dar numai la un examen superficial. Răspunsul fizicianului prin raportarea la structura fizică a scaunului şi înşirarea proprietăților lui fizice şi chimice nu poate epuiza *înțelesul de scaun* ca atare. Căci să ne închipuim numai că omul n-ar avea forma lui corporală bipedă şi nici deprinderea de a se aşeza. În fața unui atare om — fie el cît de savant fizician — scaunul n-ar avea semnificația de scaun. Trebuie să admitem că, pe lîngă însuşirile lui fizice şi chimice, scaunul mai posedă o proprietate caracteristică, *de a servi omului pentru a se aşeza pe el*. Această funcție *îi aparține* şi nici un fizician nu poate susține că ea ar fi de *natură fizică*. Chiar dacă realizarea formei proprii scaunului presupune o anumită dispoziție materială a părților constitutive,

această realizare reprezintă o concretizare și o materializare a unui *sens* ce nu poate fi conceput *fără raportarea obiectului la o conștiință umană* cu tot trecutul acesteia, cu preferințele și deprinderile ei. Putem spune chiar mai mult: sensul deplin al scaunului îl căpătăm postulînd existența unei societăți cu întregul ei trecut economic și industrial, cu anumite gusturi și un anumit standard de viață. Lăsăm aici intenționat de o parte sensul artistic ce se adaugă la funcția pur utilitară și cotidiană a scaunului.

Cu tot riscul de a fi fastidioși, să analizăm un alt exemplu. Ce este ceasul de aur ce-l văd pe masa mea? Fizicianul, prin toate cunoștințele sale fizicale, nu va putea epuiza înțelesul acestui obiect, fără a-l raporta la o conștiință umană, științifică, industrială, estetică și economică. Numai astfel vom înțelege alegerea materialului, întregul mecanism, rostul cadranului și al cifrelor acestuia, al monogramei ca semn de proprietate etc. etc.

Descrise în limbaj fizicalist și prin concepte exclusiv fizicale, obiectele din exemplele citate își pierd înțelesul lor specific. Pentru a avea un *sens* (psihologic, economic artistic etc.), aceste obiecte trebuie privite în relație cu o conștiință umană, colectivă. Explicația este limpede. Dacă scopul fizicii este de a se limita la descrierea și explicarea obiectelor și a fenomenelor *independente de o conștiință*, în relațiile lor numai între ele, cum se poate cere fizicianului înțelegerea și explicarea unui lucru *a cărui formă este produsul relației acestuia cu o conștiință?*

Deși substanța ca material de fabricație a scaunului și a ceasului a existat și continuă să existe și după fabricația lor, obiectele păstrîndu-și ființa lor fizică, acestei realități fizice i se suprapune un sens nou, obiectivat și concretizat, un sens uman, *cultural*, rezultat din *contactul acelei materii cu ființa socială, umană.*

Putem rezuma analiza exemplelor astfel: în clipa cînd scaunul sau ceasul sînt gîndite și descrise ca obiecte fizice, ele încetează a mai fi ceea ce sînt (respectiv scaun sau ceas), iar dacă sînt privite ca scaun sau ceas, ele încetează de a mai fi fizice. Ce sînt ele atunci?

Putem afirma fără teamă: ele sînt *obiecte culturale*. Spre a evita confuziile, precizăm: ca „materie“ ele sînt fizice, ca scaun sau ceas ele sînt obiecte culturale. Ne dăm seama de cercul vicios: fizica este studiul materiei, materia este un produs al punctului de vedere fizical. Subiectul se definește prin obiect și viceversa. Fizicul, ca și psihicul, nu se pot defini decît negativ sau comparativ, fiindcă ele sînt noțiuni *relative*. Există așadar, obiecte exterioare și concrete, dar *nemateriale și nefizice*.

Dar obiectele din exemplul dat n-au numai o existență culturală, ci și una *psihică*. Scaunul și ceasul îmi aparține. De ele mă leagă un anumit grad de intimitate și familiaritate, ce nu-l au obiectele străine, oricît de mare ar fi asemănarea între ele și scaunul sau ceasul meu. Eu le acord o valoare ce nu are nimic comun cu valoarea economică. Ca atare ele au pentru mine o *fizionomie psihică* cu totul particulară, individuală. Pentru *mine* ele au o existență *psihică*. Această existență bineînțeles este exterioară și concretizată în natura fizică a obiectelor. Eu o pot judeca drept *subiectivă* sau ca o proiectare în afară a unor stări ale mele interioare: nu mai puțin ele există încorporate în obiect. Lucrurile noastre casnice au o viață legată de existența noastră, un trecut al lor, atracția lor. Ele au o *expresie* sau „o semnificație fiziognomică", după H. Werner, o expresie *pentru mine* (p. 53—67).

Aceste *obiecte psihice* nu sînt simple iluzii, existențe fenomenale fără nici o acțiune eficientă. Un cuib al unei păsări poate fi identic, ca obiect fizic, cu oricare alt cuib; această identitate, însă, nu suprimă enorma deosebire psihică între ele, cu consecințe practice imense ce decurg din această deosebire. Masa mea, cu timpul, prin înlocuiri succesive ale diferitelor piese, prin reparații în cursul anilor, își schimbă cu totul materialul, rămînînd pentru mine *aceeași*.

O mamă, în așteptarea încordată a rezultatului unei operații grele a fiului său, primește telegrama: „Fiul dv. este pierdut". De aici, deznădejde, și deprimare profundă. A doua zi primește o altă telegramă: „Fiul dv. nu este pierdut". Reacție de bucurie și speranță. Deosebirea fizică stă numai în două litere. Ce reprezintă o telegramă? „Deznădejde și lovitură morală într-un caz, speranță în al doilea", va spune psihologul. „Anumite excitații și vibrații", va spune fizicianul. Și unul și altul au dreptate, fiecare din puctul său de vedere. Luate în sine, independent de subiect, caracterele telegramei sînt fenomene fizice; în raport cu conștiința maternă ele „aduc" viață sau moarte. În raport cu o conștiință socială, telegrama este un obiect cultural. Numai despuindu-l de relațiile lui, adică suprimînd ceea ce constituie proprietatea lui caracteristică, conținutul telegramei își pierde sensul psihologic, iar simbolurile devin simple vibrații electromagnetice și indiferente, cu simpla diferență, între cele două telegrame, a unui număr de vibrații în minus, corespunzător cuvîntului „nu". Rămîne fizicianului sarcina să facă fizica lui „nu"!

Existența unei ambianțe psihice ne permite o psihologie *obiectivă*. Căci pornind de la analiza obiectului sau a ambianței, putem face inferențe cu privire la structura psihologică a conștiinței subiectului. Este suficent să examinăm o bibliotecă particulară pentru a ne da

seama de interesele dominante ale proprietarului bibliotecii și de preferințele sale intelectuale. Lumea cărților este exteriorizarea universului nostru mintal. După cum din relațiile de prietenie, din psihologia prietenilor putem trage concluzii cu privire la psihologia persoanei ce ne interesează, tot astfel rafturile unei biblioteci personale ne oglindesc natura și orînduirea intelectuală a proprietarului. Toate, bineînțeles, integrate în întregul ambianței și coroborate cu alte realități și amănunte. Psihologia romanului polițist se întemeiază în fond pe o psihologie obiectivă, o psihologie care, însă, este departe de a fi fizicală.

Dar chiar faptele noastre psihice le orînduim în funcție de punctele de reper exterioare, materiale sau sociale. Meritul lui Halbwachs este de a ne fi demonstrat că memoria noastră, adică orientarea noastră în timpul personal și psihologic, se sprijină pe fenomene exterioare nouă, de natură socială. Cu drept cuvînt spunea și Wallon că „a avea conștiința de sine este a te cunoaște prin intermediul lumii externe" (E, p. 328).

Sîntem în măsură să spunem că din punct de vedere psihologic *lumea este ceea ce credem noi despre ea.* Diferența între perspectiva fizicalistă și cea psihologică devine clară. Fizicaliștii fac abstracție de conștiință, de concepție, de atitudinea subiectului față de obiect. Ei privesc obiectul independent de *conștiința* individuală și este normal să nu găsească în obiectul respectiv nimic psihic. În momentul în care am separat lucrul sau conduita de subiect nu putem pretinde de a găsi în ele ceva din al subiectului, căci lumea psihică este *lumea credințelor noastre individuale.*

Ch. Bühler imaginează o descriere, asemănătoare unor descrieri reale, în spiritul behaviorismului radical a cărui variantă este fizicalismul. „Acum copilul mișcă degetul mare, acum ridică piciorul, acum alt picior; le mișcă alternativ cu iuțeala de 25 cm pe secundă" sau: copilul mișcă neliniștit amîndouă picioarele; se declară: în timp ce mama șterge nasul copilului, acesta mișcă capul în dreapta și în stînga cu anumită iuțeală" (p. 3). Se vede cum se poate ajunge la vidarea completă a înțelesului prin izolarea comportării atît de ansamblul psihic, cît și de situație.

În concluzie, fizicalismul sau susține idei comune asupra cărora nu există nici o îndoială, sau face afirmații în adevăr îndrăznețe ce nu se pot susține. Acestei concepții, ca și multor altor idei pretinse revoluționare, i se pot aplica vorbele de spirit: „ceea ce este adevărat nu este nou, iar ceea ce este nou nu este adevărat". Sub semnul obiectivității știința este aceeași. Ceea ce este obiectiv nu este prin definiție și fizical. După cum ceea ce este subiectiv nu este

în mod necesar psihologic. Psihicul devine și el obiect de judecată *obiectivă* ca și fizicul. Nici „exterior“ nu este identic cu „fizic“. Fenomenele exterioare nu sînt numai fizice; ele pot fi culturale și psihice. A le suprima nota psihică înseamnă a le desființa sensul, a le face neinteligibile. *În efortul de a crea din psihic o lume „științifică“, fizicalismul o transformă într-o realitate neinteligibilă.*

Psihologicul și fizicalul aparțin aceleiași lumi a obiectivității și a adevărului științific, avînd însă obiecte diferite. Psihologia studiază psihicul, iar fizica natura fizică. Ce este psihic și ce este fizic?

c) *Fizic și psihic.* Un efort remarcabil în problema delimitării realității fizice față de cea psihică a fost făcut de Franz Brentano (v. I, p. 109—140). Psihicul, după acesta, nu se poate caracteriza negativ prin lipsa de spațialitate. Însușirea lui caracteristică este inexistența intențională sau mintală a obiectului. Numai în lumea psihică ne găsim în fața *unei realități care conține o altă realitate,* cuprinzînd-o fără a o poseda, însă, sub o formă *reală.* Astfel un sunet există ca o *obiectivitate imanentă* cuprinsă în conștiința noastră, *în actul de a auzi.* Sunetul este obiect fizic; el este conținutul *actului* de a auzi, fenomen de natură *psihică,* fiindcă se raportează la un obiect, la un conținut. *Relația intențională* este însușirea specifică a fenomenului psihic. Acesta devine obiect al *percepției interne* și, la rîndul său (ca obiect primar), poate deveni obiectul unei reprezentări, judecăți sau al unui sentiment. Un sunet mi-l pot reprezenta, îl pot admite sau respinge, îl agreez sau nu. Asupra realității obiectului nu mă pot pronunța cu certitudine, căci sunetul, de exemplu, poate exista sau nu, pe cînd actul psihic al judecății mele, fie aceasta adevărată sau falsă, există cu certitudine. Singura existență adevărată, indubitabilă, *evidentă,* este cea psihică.

Explicația lui Brentano este ingenioasă și în bună parte acceptabilă. Ea conține, însă, inițial, unele idei vulnerabile. Așa se explică de ce, cu tot efortul de a evita noțiuni transcendente, Brentano interpretează sunetul, culoarea, cald, rece, cînd ca obiecte *fizice,* cînd ca simple *conținuturi* primare *psihice* ale conștiinței.

Partea pozitivă a analizelor acestui psiholog este relevarea însușirii fundamentale a psihicului: *relația intențională cu obiectul.* Nu există psihic fără a se raporta la ceva.

A doua idee importantă, împrumutată din filosofia scolastică, este deosebirea dintre obiect *primar* al conștiinței și obiect *secundar.* Sunetul, obiectul intențional în actul de a auzi este obiectul *primar* al conștiinței, iar actul însuși de a auzi, cu obiect de reprezentare,

judecată sau sentiment, este obiect *secundar* al *percepției noastre interne*.

Criteriul de deosebire între faptul psihic și cel fizic, ce s-a impus, sub diferite forme, aproape în întreaga lume a psihologilor este acel al lui M a c h. Deosebirea dintre fizic și psihic nu există inițial, întrucît la originea psihologiei, ca și a fizicii, se află aceeași experiență imediată și indiviză a „elementelor". Aceste „elemente" în raport cu un „eu" sau cu „corpul" sînt *senzații*, iar în raport cu alte fenomene sînt obiecte *fizice*. „O culoare este un obiect fizical — spune M a c h — îndată ce noi îl privim, de exemplu, în dependența sa de o sursă luminoasă (alte culori, căldură, spațiu etc.). Dacă cercetăm însă, *dependența* sa față de *retină*"... „ea este un obiect *psihologic*, o *senzație*. Nu *conținutul* («der Stoff»), ci *direcția de cercetare* este deosebită în ambele domenii" (B, p. 14). Fizicul și psihicul conțin elemente *comune* și nu se află în opoziție absolută unul față de altul, așa cum se crede în mod obișnuit" (A, p. 12). Avem în fața noastră în același timp elemente ale lumii reale și elemente ale lumii eului. Singurul lucru care ne poate interesa în afară de aceasta, este *dependența funcțională* (în sens matematic) a acestor elemente între ele. Psihicul și fizicul se confundă, deci, în experiența primară. Ele pornesc dintr-o rădăcină comună (A, p. 23).

Poziția lui M a c h este aproape unanim acceptată. O distincție similară face și W. W u n d t. „Expresiile de experiență externă și experiență internă nu înseamnă obiecte diferite, ci *puncte de vedere diferite* aplicate în prelucrarea și înțelegerea experienței unitare în sine" (B, p. 3). Științele naturii „privesc *obiectele* experienței în proprietățile lor gîndite independent de subiect". Psihologia „cercetează conținutul întreg al experienței în raporturile sale cu subiectul și în proprietățile ce i se atribuie de acesta". Rezultă clar că psihicul și fizicul „nu sînt într-adevăr obiecte diferite, ci reprezintă unul și același conținut, într-un caz în cercetarea științelor naturii, făcînd abstracție de subiect, în celălalt caz în cercetarea psihologică a proprietăților sale nemijlocite, privite în relațiile sale generale cu subiectul". (B, p. 11—12).

O analiză și mai clară ne oferă psihologul elvețian L a r g u i e r d e s B a n c e l s. „Privesc luna în momentul cînd se ridică. O apreciez ca enormă. Fotografiez discul astrului. Îl găsesc aproape egal la orizont și la zenit. Mărirea înregistrată de ochiul meu o consider de azi înainte ca iluzorie și cer o explicație psihologului. De ce? Fiindcă fenomenul nu există decît pentru cel ce vede. Admit dimpotrivă că imaginile formate pe placă corespund dimensiunilor reale ale obiectului. De ce? Fiindcă de data aceasta fenomenul este

independent de cel ce-l observă și orice instrument de măsurare ar permite să-l sesizeze. Aceste fenomene — și unul și altul — reprezintă date sensibile. Numai că aceste date sensibile nu sînt considerate din același punct de vedere în ambele cazuri. Înfățișată ca atare, senzația aparține fizicii. Înfățișată în raportul său cu individul conștient de ea, ea aparține psihologiei" (p. 18).

Dacă analizăm exemplul lui L a r g u i e r d e s B a n c e l s, constatăm într-adevăr că este vorba de *două realități:* fizică și psihică. Atunci cînd afirm că „luna *este* mai mare la orizont decît la zenit", fac o afirmație despre *lună,* ca realitate *în sine,* independentă de cel ce o privește, o judecată cu pretenție de valabilitate universală. Dar, cu ajutorul aparatelor și instrumentelor se dovedește că luna văzută de *mine* nu este o lună cum ar fi ea *în sine* și că ea are aceeași mărime (razele ajungînd la retină cu același grad de dispersiune) la diversele ei înălțimi. Se constată că afirmația mea anterioară fusese eronată și subiectivă. Se face o altă judecată: „Luna are aceeași mărime la orizont ca și la zenit". Ambele judecăți se referă la un obiect fizic; sînt, deci *fizicale,* numai că prima este o eroare, a doua conține un adevăr, caracterul de adevăr păstrîndu-se pînă la eventuala contrazicere a acestei judecăți de către o alta, pe bază de cercetări mai exacte. Prima judecată devine *subiectivă* în lumina celei de-a doua judecăți, *obiective.* Una exclude pe cealaltă. Nu se poate susține, însă, că în primul caz ne refeream la lună ca fapt *psihic.* Numai *cauza* erorii fizice se află în legile perceptive, de natură psihică, individuală.

Dar eu pot emite încă o judecată, care să nu fie în contradicție cu adevărul fizic, o judecată *psihologică* și anume: „Deși luna *este* la fel... *eu o văd* cu diametrul mai mare"... Afirmația este identică cu propoziția: „Luna *pentru mine* este..." Aceste două judecăți psihologice le consider adevărate, adică *obiective,* adică valabile pentru oricine ar putea observa percepția mea despre lună. Ea *se referă la percepția de lună așa cum această percepție există în sine, independent de orice conștiință individuală; exact ca și faptul fizic.* Deosebirea se vede în faptul că în cazul obiectului fizic judecata se referă la o realitate independentă de conștiință, pe cînd *în cazul psihicului actul privește o realitate rezultată dintr-un raport al conștiinței cu un obiect.* Relația subiect-obiect este evidentă în ambele judecăți, de grad diferit (eu-luna; eu-percepția de lună): *„Luna în raport cu mine* este un astru cu dimensiuni"... și *„Eu în raport cu luna am percepția* unui astru mărit la orizont". Un exemplu similar ne dă și K o f f k a (B, p. 27—28). Într-o noapte, la fereastra unui han bate un călăreț plin de zăpadă. Hangiul îi deschide, în-

trebîndu-l de unde vine. Călătorul îi arată direcţia. „Dar bine — exclamă hangiul — d-ta ai trecut peste lacul Constanţa“. La auzul acestor vorbe, călăreţul a înlemnit de spaimă şi surprindere, fiindcă el crezuse că merge pe uscat.

K o f f k a trage de aici concluzia asupra distincţiei dintre ambianţa *geografică* (a hangiului) şi alta *comportamentistă* (a călăreţului). Această distincţie nu se suprapune celei făcută de noi. Nu se poate spune că la călăreţ avem un înţeles psihic, iar la hangiu unul fizic. Este vorba de două judecăţi *fizicale:* una este obiectivă (a hangiului), alta se dovedeşte subiectivă şi eronată (a călăreţului). Această judecată *fizicală subiectivă devine obiect al unei judecăţi psihologice obiective:* „călăreţul crezuse că merge pe uscat“ sau „*pentru conştiinţa drumeţului,* drumul era pămînt uscat“ sau: „călăreţul *avusese percepţia* unui drum pe uscat“.

Spre a evita contradicţia (sau premisa elementaristă a lui M a c h, a „elementelor“) prin afirmaţia că „aceeaşi“ lună sau aceeaşi senzaţie poate fi psihică sau fizică, vom spune că acelaşi fenomen („ceva“) poate fi gîndit ca independent de o conştiinţă, în raport numai cu alte fenomene similare, ca obiect al fizicii sau în raport cu o conştiinţă, ca fapt psihic şi obiect al psihologiei. Altfel ajungem la contradicţii implicite: „Luna (obiect fizic şi independent de mine) este o realitate psihică (obiect dependent de mine)“ sau: „Senzaţia (fapt psihic, dependent de o conştiinţă) este o realitate fizică (obiect independent de o conştiinţă). Avem paradoxul semnalat de G o b l o t; „Acest fenomen, interior este exterior, acest dat subiectiv este obiectiv“ (A, p. 157).

Distincţiile făcute sînt mai ales de natură teoretică şi abstractă, căci în fapt ele adeseori se şterg. Noi formulăm despre lumea *din afară* o mulţime de judecăţi cu intenţia de a exprima *adevăruri* despre realităţi independente de noi şi aceste judecăţi se dovedesc mai tîrziu erori fizicale condiţionate psihologic, deci traductibile în adevăruri *psihologice.* Iată de ce s-ar putea susţine că o parte din judecăţile fizicale se transformă cu timpul în propoziţii psihologice. Astfel, o serie de calităţi socotite cîndva „primare“ adică făcînd parte din lucruri independente de o conştiinţă individuală (fizice), au devenit „secundare“, adică psihice. De cînd s-a stabilit această deosebire nu mai este corect să susţinem că „masa este neagră“, ci mai exact: „am percepţia unei mese negre“.

Conştiinţa fizicală ştiinţifică transformă necontenit judecăţile noastre fizicale individuale şi subiective în judecăţi mai obiective, despoindu-le de subiectivitate. Se constată uşor relativitatea înţelesurilor subiectiv-obiectiv. O judecată nu este subiectivă decît în raport cu alta obiectivă; ea rămîne obiectivă atît timp cît n-a

apărut o altă judecată mai științifică. Presiunea științei se exercită în sensul creației unei lumi *așa cum există în ea însăși* și idealul constă în realizarea identității între judecățile *mele* despre lucruri și judecățile adevărate și obiective, adică transformarea conștiinței mele individuale și subiective în una universală și obiectivă, idee asemănătoare cu aceea a lui H. Spencer a „ajustării continue a raporturilor interne la raporturile externe".

Acolo unde structura mea psihică se opune, cum este cazul cu unele iluzii, vom avea două feluri de judecăți *egal de obiective* și științifice amîndouă: una *psihologică* și alta *fizicală*. Vom spune mai departe: „Luna îmi apare mai mare la orizont" și: „Luna nu-și schimbă dimensiunile".

Se poate oare crede că o conștiință fizicală va izgoni definitiv eroarea, psihicul, subiectivul, din lumea externă? Nu credem. Psihicul va exista mai departe în lumea externă alături de lumea fizică, așa cum mentalitatea geocentrică conviețuiește în conștiința astronomică alături de cea heliocentrică, îngăduind astronomului să spună că „soarele răsare și apune". Oricît va încerca fizicianul să izgonească din lume toate umbrele psihice, ele vor continua să populeze universul pe lîngă realitățile fizice. Astfel, o telegramă va continua să rămînă pentru mine „aducătoare de vești bune sau rele", un scaun va păstra mai departe nota de intimitate și familiaritate, un suflet al lui, ca și toate lucrurile din casă. Ele vor avea o altă fizionomie decît lucrurile „străine" din casele altora, oricît mi-ar susține fizicianul că toate sînt la fel. Faptul că „obiectul psihic" este înțeles din reacțiile unei conștiințe individuale, iar reacțiile acelei conștiințe, structura ei individuală, dobîndește înțelegere deplină din raportarea ei la un obiect, dovedește unitatea originară, indiviză și nediferențiată, subiect-obiect. Așa se înțelege de ce explicăm frica cuiva prin „pericolul situației", iar „pericolul" se înțelege prin existența unui instinct de conservare, a unui sentiment de frică. „Scurt circuit" psihologic! Știința fizicii ne creează o singură reprezentare despre lume, aceeași pentru toți. Lumea externă este pentru noi psihică în măsura în care ea variază de la om la om, întrucît se deosebește de lumea fizicală, adică de conștiința unui fizician.

André Maurois (p. 175) povestește o fabulă cu cinci orbi și un elefant. Fiecare dintre orbi, în contact cu elefantul, avea un alt înțeles. O singură realitate fizică și cinci realități-psihologice; o singură judecată obiectivă și cinci judecăți subective; un singur adevăr și cinci erori. O conștiință științifică față de cinci conștiințe empirice, individuale.

Adevărul fizical — ca și cel psihologic — face parte integrantă din conștiința spirituală, din lumea valorilor teoretice. Între conștiința individuală și cea supraindividuală se stabilește un circuit continuu de influențe reciproce, o stare de tensiune în sforțarea individului de adaptare a credințelor sale individuale la cele supraindividuale.

Obiectul (fizical sau psihologic), stabil și independent de o conștiință individuală este o elaborare a spiritului teoretic și științific. E vorba, deci, de două niveluri de conștiință: un *nivel al subiectivității,* al credințelor efemere și variabile de la om la om, al obiectelor și al situațiilor în relație cu o conștiință individuală și un *nivel al obiectivității,* al adevărului, al realității, al *lucrului în sine* ca ideal, al obiectului în relație cu o conștiință transsubiectivă, spirituală, „o conștiință în genere", a valorilor științifice.

Din acest punct de vedere fizica desubiectivează natura, ridicînd conștiința la nivelul unui adevăr unic. Conștiința spirituală științifică exercită asupra celei psihologice individuale o presiune; ea are un caracter reglator de *normă.* Dar același ideal și-l propune și psihologia în domeniul psihicului. Aceeași operă de desubiectivizare a realității, numai de data aceasta în ordinea psihică, o face și psihologia.

Miracolul elen, așa cum se petrece în conștiința unui Socrate, a fost crearea unei conștiințe de adevăr universal valabil. Acesta a fost momentul diferențierii între două structuri: una obiectivă și alta subiectivă, aceasta din urmă transformîndu-se treptat într-o conștiință obiectivă *psihologică.* Poate că aici avem explicația întîrzierii apariției psihologiei față de fizică. Psihologia nu s-a putut naște înainte de apariția *conștiinței de psihic,* de subiectiv. Ca atare, fizica a contribuit mult la precizarea noțiunii de subiectiv, favorizînd astfel dezvoltarea psihologiei. Revoluția socratică este momentul de naștere a spiritului.

Este nevoie să adăugăm că nu *orice conținut* poate deveni, după punctul de vedere respectiv, fizic sau psihic. Această distincție se aplică numai acelor situații care exprimă o relație dinamică *directă,* pe planul concret, al acțiunii, al comportării eu-lume externă. Și este normal ca litigiile și revendicările să existe numai aici. Condițiile acestor trăiri aparțin deopotrivă individului și obiectului. Înțelesul perceptiv de masă este o rezultantă a doi factori: structura mea psihică și natura fizică a obiectului. Înțelesul de scaun răsare din conduita mea față de el, iar conduita mea trebuie să se modeleze după forma și proprietățile scaunului.

Cînd este vorba, însă, de *reacții secundare* ale conștiinței, de sentimente, concepte, volițiuni, natura acestora nu poate fi pusă în

discuție, ele reprezentînd aproape exclusiv reacții ale conștiinței față de propriile noastre stări. Reacția mea față de mine. Ele sînt *reacții la reacții* și păstrează *contactul cu lumea externă prin intermediul reacțiilor primare, al simbolurilor perceptive sau senzoriale.* Ele se nasc din necesitatea perfecționării aparatului nostru de relație cu lumea din afară. În ambianța socială, din această lume simbolică se naște lumea spiritului.

Existența acestor fapte secundare și mai cu seamă a conștiinței de sine creează o nouă categorie de fapte psihice cu o *existență pentru sine.* A formula o judecată *psihologică* despre mine înseamnă, ca și pentru judecata fizicală, a exprima o credință obiectivă, *independentă* de variațiile individuale ale conștiinței, despre un fenomen subiectiv, adică așa cum există el *pentru o conștiință* (adică *pentru cineva,* în cazul de față *pentru mine;* „eul", reflectat într-o conștiință „de sine"). A face o judecată *obiectivă,* despre *„eul"* lui X, înseamnă a ne exprima imparțial, *obiectiv,* despre eul lui X (egal cu credința independentă de o conștiință individuală), despre o *realitate așa cum este ea reflectată în conștiința lui X, așa cum există ea pentru X, adică pentru sine.*

Psihologia, deci, n-a fost și nu va fi vreodată disciplină fizicală, fără a renunța prin aceasta de a fi ceea ce este. Termenul de psihologie vine de la *psihic,* oricît ne-ar contesta Fred Bon legătura de fond între acești termeni: obiectul psihologiei îl constituie *fenomenele psihice.*

Deocamdată este suficient să reținem că *ele nu sînt fizice.* Însușirile *pozitive* desprinse din analiza noastră se vor lămuri mai bine în paginile următoare. Una din ele — și credem cea mai importantă — este relația subiect-obiect (= situație) sau *relația cu o conștiință.* O conduită dobîndește semnificația psihică prin *situarea ei simultană în structura situației și în structura conștiinței.* Faptul fizic este independent de conștiință; *la limită el este un fapt în sine. Faptul psihic este un fenomen pentru cineva, pentru o conștiință* și adeseori *pentru sine.*

„Interior" și „exterior", psihic și fizic, reprezintă, deci, punctele de vedere deosebite asupra aceleiași experiențe primare, nediferențiate și neutre, structuralizări diferite efectuate într-un cîmp dinamic: conștiință-obiect. (v. Florian Mircea).

Atît conștiința obiectului fizic cît și cea a faptului psihic, se desprinde dintr-un dat primar, nereflexiv și nediferențiat, ce se structuralizează diferit și la niveluri diferite de obiectivitate în eu și noneu.

Conștiința deosebirii între aceste lumi, fizică și psihică, nu apare decît odată cu conștiința științifică. Pînă atunci fenomenele *există*, fără a fi obiecte de judecăți adevărate sau false.

4. PSIHOLOGIA NU-I FIZIOLOGIE

După schițarea frontierelor între fizică și psihologie, sarcina izolării științei psihicului față de fiziologie a devenit mai ușoară, fiindcă fiziologismul, scăldîndu-se în aceeași ambianță pernicioasă a naturalismului, este susceptibil de aceleași obiecții ca și fizicalismul. Mai există și astăzi fiziologi care cred că disciplina psihologiei reprezintă un rest de ignoranță a fiziologiei. În momentul cînd știința fiziologiei — după părerea acestora — va cunoaște perfect mecanismul corpului omenesc, mai cu seamă al sistemului nervos, din știința psihicului nu va rămîne decît o amintire. Ea va intra în istorie, ca și mitul. Singurul limbaj științific al faptelor descrise astăzi ca psihice este și rămîne fiziologia și unica metodă obiectivă este cea fiziologică.

Oare acesta ar fi idealul spre care evoluează psihologia? La examenul cel mai superficial, constatăm că domeniul psihologic, în loc să se restrîngă, prin progresele fiziologiei, dimpotrivă sporește continuu. În loc ca tratatele de psihologie să adauge tot capitole noi de fiziologie, observăm că evoluția se produce în sens invers: fiziologia dispare din psihologie, fiind lăsată cel mult pe seama psihologiei fiziologice. Dar aceasta din urmă nu se ocupă atît de descrierea fenomenelor fiziologice corelate cu faptele psihice cît de *condiționarea* fiziologică a acestora din urmă, ceea ce este cu totul altceva. A afirma că energia efortului mintal depinde de o bună digestie nu înseamnă că fiziologia tubului digestiv își are locul în descrierea fenomenului de gîndire.

Dacă am compara titlurile tratatelor și ale publicațiilor în genere din domeniul psihologiei, apărute în a doua jumătate a secolului trecut, cu acelea ale secolului nostru, ne va izbi aproape totala dispariție a termenului de *psihologie fiziologică*. Ne gîndim numai la influența covîrșitoare exercitată de „vade mecum" al științei sufletului, la „steaua polară" a acesteia, la „Grundzüge der physiologischen Psychologie" (1873—1874) a lui Wundt. Dacă în tradiția „științifică" a psihologiei începătoare era obligația de a te ocupa de sistemul nervos și de întreaga condiționare fiziologică cunoscută, astăzi domeniile sînt bine delimitate. Psihologii timpurilor noastre

au ajuns la convingerea că se poate face știință a psihicului fără a fi medic și fără a cunoaște fiziologie. Psihologul Ochorowicz, care a avut ideea primului congres internațional de psihologie, anunță în 1881 un adevăr care nu mai surprinde pe nimeni la acea dată: „Psihologia a încetat de a fi o știință filosofică". În schimb, din nevoia de a fi științifică, psihologia s-a aruncat în brațele fiziologiei. Se recomandă studiul stărilor psihice „asociate cu stările nervoase" (Ribot, I., p. XI). În 1885, obiectul psihologiei este „studiul fenomenelor nervoase însoțite de conștiință" sau „procesul nervos cu față dublă" (*ibidem*). Psihologia este concepută ca o știință naturală.

Dacă urmărim tendințele psihologiei prin dezbaterile congreselor, vom constata că primul congres, ținut la Paris, poartă numele de „Congres internațional de psihologie fiziologică" (1889) și a fost prezidat de un medic, marele Charcot (Ribot ca vicepreședinte). La al doilea congres, din Londra (1892), titlul se transformă în „Congres internațional de psihologie experimentală", iar la al treilea, de la München, din 1896, cade și adjectivul „experimental".

La primul congres, 33% din comunicări erau de natură biologică și fiziologică, la al doilea 25% din subiecte erau consacrate anatomofiziologiei și localizărilor cerebrale, la al treilea abia 2—3% erau fiziologice. Ultimul congres, de la Paris, din 1937, a avut un caracter aparte, exclusiv și pur psihologic.

Se poate afirma așadar, că, dacă determinismul fiziologic îl socotim numai *explicativ* și nu *constitutiv* pentru esența psihologiei, aceasta se poate dezvolta și fără concursul fiziologiei. Mai mult decît atît. Ne pare că situația ar putea fi inversată, oricît de paradoxală ar părea ea. În loc ca psihologia să trăiască în luminile fiziologiei, aceasta din urmă, mai cu seamă la capitolul fiziologiei nervoase, se adăpostește adesea la umbra psihologiei. Progresele și erorile fiziologiei nervoase se datoresc într-o măsură concepțiilor psihologice, iar rătăcirile psihologice le găsim înregistrate și transcrise în limbajul fiziologilor. Cîtă vreme psihologia a fost stăpînită de doctrina atomistă, analitică și asociaționistă, fiziologia transcria schemele psihologice în registrul deschis al creierului. Eroarea elementarismului psihologic este susținută de fiziologie.

a) *Elementarism.* Pe timpuri, cînd psihologia încerca să explice structura psihică prin *elemente*, după modelul atomilor din lumea materială sau al celulelor din domeniul vieții, folosindu-se de realități mitologice, cantități psihice invariabile, numite „facultăți psihice", fiziologia se grăbea să ofere acestora adăpost, delimitîndu-le chiar zone speciale în creier, iar fiecărui element-senzație sau imagine îi rezerva cîte o celulă în substanța cenușie. „Sîntem prea

hipnotizați, de un secol, de anatomia patologică — spune Pierre Janet — și gîndim mult prea anatomic" (A, p. 383).

Eroarea poziției fizicaliste se manifestă clar în următorul cerc vicios. Construiești anatomia după modelul psihologiei, ca să explici apoi psihologia prin anatomie! Psihologul care este în același timp și medic, Pierre Janet, observă: „Au voit să explice limbajul prin forma circumvoluțiilor, locul lor, relațiile lor cu altceva. La rigoare, este posibil" (B, p. 119).

Pierre Janet este destul de concesiv cînd crede lucrul posibil. „Nu sînt departe de a crede — spune el — că va veni o epocă peste cîteva secole — asupra acestui punct putem fi liniștiți — cînd vom vedea înscrise, timp de secole, în organism modificările conduitei. Vom ști să descurcăm ghemele de fibre și celule nervoase și vom ști cum sînt construite. Numai că încă nu ne aflăm acolo, ci, pentru moment, excesiv de departe. Nu este anatomia aceea care ne învață psihologie, ci psihologia care ne învață anatomie".

„În realitate, situăm în centrii nervoși funcțiile pe care le credem descoperite de psihologie și le așezăm într-un loc anatomic. Broca, Charcot, apoi Lichtheim și mulți alții, astăzi Pierre Marie ne indică diferite locuri pentru că funcțiile sînt înțelese în mod diferit. Elaborată fiind o altă teorie a limbajului, ei ne vor indica un alt loc și aceasta va continua nedefinit" (Pierre Janet, B., p. 119).

Cu privire la concepțiile psihologice ale medicilor, Pierre Janet n-are prea bună părere. O cităm, totuși (o facem discret, ca și autorul, ca să n-ajungă pînă la cei vizați) cu convingerea că nici autorul n-a înțeles s-o facă cu malițiozitate și nici s-o generalizeze (căci ar fi trebuit să se excepteze măcar pe sine, ca medic). „Există o categorie de savanți care, din nefericire — trebuie s-o spunem încet ca să nu ne audă — este totdeauna în întîrziere. Aceștia sînt medicii. Medicii sînt totdeauna în întîrziere cu cel puțin cincizeci de ani în știință; ei descoperă ideile cu cincizeci de ani după alții. Medicii de astăzi au descoperit explicația prin senzații și astăzi veți vedea în toate lucrările medicale explicația tulburărilor alienaților prin modificări ale organismului" (F, p. 33—34).

Într-adevăr, fiziologia de astăzi nu folosește un limbaj cu mult deosebit de cel al lui Gall. Deocebirea constă doar în faptul că Gall vedea „facultățile" sufletești exteriorizate în bossele craniene, în timp ce astăzi fiziologii le văd numai în „centrii" cerebrali.

Este suficient să ne amintim de încercarea lui Comte de a izgoni metafizica din știința sufletului prin împărțirea acesteia între fiziologie și sociologie. Psihologia s-a răzbunat însă crunt, intrînd

în fiziologia şi anatomia creierului cu toate cele 27 de „facultăţi" ale lui Gall. Fiinţe mitologice camuflate în creier! Fiziologul însă avea motiv să fie mulţumit: pentru el acestea erau fapte „pozitive" şi le putea arăta oricui!

Erorile acestea se perpetuează. Elementarismul n-a dispărut total din psihofiziologie. Pentru ilustrare vom lua un exemplu la întîmplare din disciplina ce-a impresionat lumea ştiinţifică tocmai prin obiectivitatea ei şi spiritul ei „riguros ştiinţific". La remorca fiziologiei, cu surle şi ţambale, reflexologia şi behaviorismul anunţă lumii că a venit vremea unei psihologii *obiective*, fără conştiinţă. Iată cum văd aceşti psihologi cazul concret şi „elementar" al reflexului salivar al cîinelui, condiţionat nu de hrană, ci de sunetul asociat de impresia vizuală a hranei. Celula nervoasă cerebrală senzitivă — spun ei — pusă în mişcare de organul receptor respectiv, stimulează celula cerebrală motorie, iar prin aceasta fluxul nervos se transmite la glanda salivară.

Fenomenul, însă, este mult mai complicat, fiindcă animalul nu reacţionează la o „excitaţie" sau la un „obiect", ci la „mîncare", în anumită ambianţă şi dacă mîncarea „se asociază" cu sunetul, acesta nu este *orice* sunet, ci un simbol, un *semn* al mîncării ce lipseşte deocamdată, semn localizat în timpul şi spaţiul din universul psihic canin. Acest semn se situează într-o *ambianţă* şi oricît am încerca noi izolarea sunetului, nu-l putem izola de întreg.

Aşa se explică dificultăţile întîmpinate de P a v l o v şi colaboratorii săi, dificultăţi pe care aceştia încearcă să le înlăture prin explicaţii tot fiziologice, *extinzînd* zona excitativă prin noţiunea de „iradiaţie". Dar explicaţia este artificială.

După cum sunetul îşi schimbă semnificaţia după situaţia în care se integrează, după funcţia ce o are în întreg, la fel şi reflexul nu se produce în orice împrejurare, indiferent de starea organismului, de loc şi de moment. Declanşarea reflexului este în funcţie de starea *întregului organism*.

Iată două întreguri faţă în faţă: întregul lumii din afară, al situaţiei şi întregul lumii dinăuntru, al subiectului. Reflexul salivar, răspuns în aparenţă simplu şi unilinear, este în fond expresia legăturii şi a tensiunii dinamice între aceşti doi factori complecşi şi instabili. Reflexul nu poate fi înţeles decît din relaţia dinamică a doi factori solidari: individ-mediu, subiect-situaţie.

Şi dacă acest lucru este adevărat pentru reflexe, cu atît este mai adevărat pentru manifestări superioare. Dacă sensul psihic al răspunsului salivar (ce s-ar putea traduce cu vorbele: „iată hrana!") nu-l putem găsi în glanda salivară şi nici în celula nervoasă senzitivă sau motorie, ci în întregul solidar, dinamic şi corelat: individ-

mediu, cu atît mai puțin sens vom găsi în celulele nervoase, cînd va fi vorba de fenomene psihice mai complexe.

Se petrece aceeași eroare ca și în perspectiva fizicalistă: confuzia între două realități. Fizicalismul atribuie senzațiilor sau imaginilor proprietăți obiective (stabilitate, indivizibilitate), după cum profanul proiectează în afară proprietățile subiective ale senzațiilor. Fiziologismul concepe funcția nervoasă după modelul doctrinei psihologice la modă, pentru ca să aplice apoi fenomenului psihic schema fiziologistă. Dar după cum au existat — și există încă — pseudo-psihologi care gîndesc și vorbesc, în psihologie, fiziologic, există fiziologi de profesiune care gîndesc, în fiziologie, psihologic. H e l m h o l t z, fizician și fiziolog, a susținut cu aproape un secol în urmă (1856) o idee ce și astăzi are o perfectă valabilitate, că *senzația este un simplu simbol.* De aceea — susține H e l m h o l t z — este tot atît de absurd a se căuta o asemănare între senzații (sau imagini) și realitatea corespunzătoare, după cum ar fi o aberație a se căuta asemănarea între un cuvînt și obiectul respectiv.

Aceste adevăruri cu vechime seculară n-au pătruns încă în mentalitatea noastră, rămasă naturalistă.

Dar situația psihologiei este astăzi destul de deosebită de cea de ieri. Interpretarea elementaristă și statică a făcut loc unei concepții totalitare, structuraliste și dinamice. Psihologia asociaționistă se transformă într-o „Ganzheits- sau Gestaltpsychologie". Psihologii au dovedit că nu există inițial senzații și imagini, ca elemente de sine stătătoare, ci numai *configurații,* întreguri ale căror părți sînt solidar legate între ele într-o tensiune dinamică.

Iată că și fiziologia își schimbă fizionomia (v. L h e r m i t t e J e a n). „Gîndim cu întregul nostru creier" (G l e y). O pleiadă întreagă de iluștri fiziologi, ca P i e r r e M a r i e, H e n r y H e a d, L a s h l e y K u r t, G o l d s t e i n, P. C. A n o h i n se grupează în jurul noului drapel cu deviza antilocalizaționistă și totalitară.

Acest reviriment are și la noi reprezentanți entuziaști. „Gîndind condiționalist și corelaționist, unitar și integralist — scrie M. K e r n b a c h — înseamnă că gîndim ontologic și ecologic". „Privim și tratăm pe omul total, redîndu-l apoi totalității mediului său sau îl îndepărtăm de mediul său defavorabil" (p. 53—87). Curentul structuralist se poate observa la noi și în alte domenii. Iată, de exemplu ce scrie D. C a r a c o s t e a în *Expresivitatea limbii române:* „Felul nostru de a vedea pleacă conștient de la totalitate și revine la ea" (p. 57) sau: „Se afirmă astfel pentru limbă ceea ce pentru poezie este punctul cardinal: primatul totalității" (p. 39).

b) *Mecanicism și dualism.* O altă eroare a fiziologismului este interpretarea *mecanicistă* a conținuturilor psihice și a corelatelor

lor fiziologice. Organismul și mediul sînt privite ca *două* realități „date", ca două „fabricate" de sine stătătoare. Relațiile între ele n-au loc în cadrul unei legături sau unități organice și funcționale; ele sînt de natură pur cauzală și superficială. În felul acesta organismul ne apare ca o realitate *izolată* de ambianța sa, iar funcțiile lui ca avînd un aspect *artificial*. Odată constituite, impresiile și modificările cerebrale și-ar căpăta autonomia față de situațiile ce le-au provocat și, plasate în creier, s-ar explica aproape exclusiv prin condițiile de ordin intern și cerebral; ca și fascicolul de raze, care, odată emis de corpul luminos, își urmează destinul independent de sursa din care s-a desprins.

Fiziologiștii pleacă de la aceeași premisă ca și fizicaliștii. *Unde* se petrec toate fenomenele psihice? În creier. Este firesc ca acolo să se localizeze tot ce este psihic. Odată localizate, conținuturile psihice devin niște umbre, ecouri sau reflexe ale substratului nervos, singura realitate vizibilă, exterioară, obiectivă și controlabilă.

Dacă fizicaliștii recunoșteau faptului psihic o existență independentă, prin așezarea lui *în conștiință,* loc ascuns oricărei priviri străine, făcîndu-l prin aceasta inobiectivabil, neexteriorizabil și inexprimabil, fiziologiștii localizează fenomenul psihic într-o celulă *nervoasă* sau într-o regiune a scoarței cenușii, făcîndu-l în principiu vizibil și obiectivabil, cu prețul însă al pierderii interiorității, al dispariției sale ca fapt psihic. Poziția fiziologistă o găsim tot atît de vulnerabilă ca și pe a fizicaliștilor. Eroarea ambelor concepții se află în încarcerarea psihicului *într-un interior,* fie el conștiință sau creier. *Error fundamentalis* constă în crearea unui dublet psihic, după modelul obiectului material. Sîntem victime ale materialismului naiv și ne gîndim la Empedocle, la teoria particulelor fine emanate de obiecte și proiectate în organele senzoriale, ce reproduc astfel în mic originalul emitent. Obiectul, fiind situat în afară — gîndesc unii contemporani — trimite, prin intermediul energiei fizice, impresiile sale în organe, care le transmit în creier. Astfel sîntem în posesia imaginilor-copii ale obiectelor. Teorie comodă, dar, din nefericire, infantilă.

Psihologul știe că aceste fenomene, fie senzoriale, fie reprezentative, sînt departe de a fi còpii, de a avea vreo asemănare cu obiectele, ci sînt *simboluri*. Nu trebuie să confundăm *trăirea* obiectului cu conștiința *simbolului* acestuia, localizîndu-le pe amîndouă într-o conștiință izolată de obiect.

Simplismul fiziologismului este mai relevant în interpretarea memoriei. Ce este un drum pentru un fiziolog? Ca și pentru un fizician, drumul este pentru el o realitate fizico-geografică, determinată în relațiile ei fizico-spațiale independent de o conștiință.

Explicația fenomenului de memorie se sprijină pe această premisă. Am urcat cîndva o pantă destul de întortochiată și îngustă. Puțină vreme după aceea am fost întrebat dacă o camionetă ar putea urca această pantă. Cu surprindere am constatat că nu pot răspunde imediat. Se poate oare susține că n-am fost conștient în timpul urcușului? Nici nu se poate admite că am uitat drumul într-un timp atît de scurt. Explicația *psihologică* este următoarea. Există *mai multe* drumuri ca fapte psihice, chiar pentru o singură conștiință. Pentru *mine, atunci,* drumul parcurs era un *drum de pieton* și nu mi-a rămas decît amintirea acestui drum. Cînd am fost întrebat dacă „același" drum era practicabil și pentru o mașină, conștiința mea nu mi-a putut furniza dintr-odată sensul unui *drum carosabil.* Trebuia să fac din nou un efort de evocare, *structuralizînd de data aceasta amintirile mele într-o nouă semnificație.* Pentru un fiziolog, însă, explicația cu imaginea-fotografie este mult mai simplă. Un drum, o imagine, un sens, o evocare. Se vede clar deosebirea între un drum fizical, naturalist sau geografic și unul *psihologic, în raport cu o conștiință.*

Artificialitatea localizării *întregului* sens psihologic într-o *regiune* nervoasă sau a explicării lui printr-un proces nervos se poate vedea din analiza celui mai banal exemplu. Salut pe cineva pe stradă. Fenomenul meu psihic nu are loc nici în gest, nici în grupul muscular ce-l concretizează, nici în centrii nervoși corespunzători (vizuali, motori, asociativi). Faptul de a saluta pe cineva se dizolvă într-o situație dinamică cu doi termeni principali și corelativi (sau convergenți): eu (persoana care salută) și el (persoana salutată). Întregul meu act nu depinde numai de condițiile interne și individuale, fiziologice și psihologice, dar și de cele externe, de comportarea persoanei în timpul salutului meu. De la început pînă la sfîrșit actul meu *se ajustează* la răspunsul, la atitudinea persoanei salutate, ca o parte a unui întreg dinamic, la orice modificare a întregului sau, ca o forță a unui sistem de echilibru, la orice schimbare a unei alte forțe. A vedea psihismul salutului numai în procesele mele nervoase înseamnă a izola un fragment dintr-un întreg solidar, abolindu-i astfel înțelesul inițial, ca și cum am încerca să descifrăm sensul unui instantaneu ce a înregistrat un fragment al conduitei salutului. Și încă, datorită mimicii, situației, îmbrăcămintei și a altor date mărunte am fi în stare să *înțelegem* fragmentul, *reconstituindu-l* imaginar, *contemplîndu-l* și așezîndu-l în întregul din care a fost desprins. Dacă am putea vedea, însă, mecanismul nervos corespunzător, nu știu dacă am fi capabili de aceeași reconstituire. Dovada indirectă o avem în faptul că putem înțelege actul salutului fără a ști ce se petrece în creierul fiecăreia

din acele două persoane, în timp ce, din cunoașterea influxurilor nervoase cerebrale sau din lectura unei electroencefalograme nu credem că am putea vreodată descifra sensul salutului, lăsînd la o parte toată suprastructura culturală a gestului. Conchidem, că actul psihic nu s-a produs *în creier*, ci *pe stradă*, nu într-o zonă cerebrală, ci (în cea mai mare parte) *între doi prieteni*, și nu în ascuns, ci, aproape integral, *în văzul tuturor* și inteligibil pentru toată lumea civilizată contemporană.

Pentru a determina frontierele între psihic și somatic, psihologia de astăzi inversează părerea curentă, a simțului comun. Organicul reprezintă fenomenul *interior*, iar psihicul acțiunea *exterioară*. Deosebirea între reflexul psihic și unul fiziologic constă în faptul că cel dintîi se efectuează *între* suprafața corpului nostru și stimulul extern (situația), în timp ce reflexul fiziologic se petrece înăuntrul corpului, ascuns privirii martorului din afară. Relativitatea reflexului în funcția lui se poate vedea de acolo că un reflex, din fiziologic, poate deveni psihic: dacă reflexul salivar l-am face exterior și vizibil, el s-ar transforma (într-o societate animală sau umană) în semn de apel, de cerere a hranei sau în simbol de expresie afectivă. Dacă glandele din interiorul organismului ar fi vizibile în mod natural, desigur că noi am ajunge să comunicăm cu prietenii prin hiper- sau hiposecreție, la fel cum ne înțelegem cu ei prin surîs sau ridicare din sprîncene. Granița între psihic și fiziologic — spune undeva Janet — se află la periferia corpului. Credeam, însă, împreună cu Piéron, că mai important este criteriul *unității*, al *integrării*. „Aceste activități reflexe — spune Piéron —, țin de studiul psihologic în măsura în care sînt integrate într-un comportament global și coordonat al organismului“ (B, p. 32).

Afirmasem în altă parte că însușirea interiorității rezultă din conștiința de psihic, din reacțiile noastre secundare ce reprezintă reacții la reacții. De aici și deosebirea între actul de conștiință primar, trăit și nediferențiat, și unul secundar, reflexiv și diferențiat, cu o localizare într-un interior al conștiinței. La formarea înțelesului de „interior“ contribuie, probabil, și faptul că și corpul face parte integrantă din „eu“. Astfel, oricînd este vorba ca, printr-un act de judecată, să efectuăm raportarea unui conținut de conștiință la „eu“, sîntem siliți să-l plasăm în corpul nostru. De aceea, existența unui substrat material și fizic poate că face atît de dificilă poziția pur psihologică a interpretării. Devenind purtător al actelor psihice ce depășesc corporalul prin calitatea lor de psihism, corpul ne obligă totuși să revenim la el ca la un punct de reper constant, material, determinat în timp și spațiu. Oriunde am zbura

noi cu gîndul și imaginația, adăpostul material al acestor trăiri rămîne în mod neclintit corpul material, fizic.

Înțelesurile de interior și exterior sînt corelate. De aceea, faptele mele conștiente dobîndesc calitatea de interioritate în momentul cînd mă situez pe punctul meu de vedere față de observator, după cum și observatorul posedă pentru mine un interior cînd mă plasez în perspectiva acestuia față de mine. O trăire psihică nu este în sine nici interioară nici exterioară. În momentul cînd mă gîndesc la plimbarea mea de ieri, trăirea mea aparține zilei de ieri și ființa mea se află în locurile unde a fost ieri, fără a avea conștiința exteriorității sau a inversiunii de durată. În clipa cînd mă surprind în actul meu de reverie, îmi dau seama că sînt „aici" și „acum" cu imaginile mele ce sînt *în* conștiința mea. *Dedublarea autoobservației provoacă și scindarea spațială.*

Actul psihic, deci, își pierde înțelesul prin izolarea lui de obiectul sau situația la care se referă și prin închiderea lui în cutia craniană. Actul psihic nu poate fi identificat cu un proces fiziologic, nici prin modul de a fi tratat, nici prin limbaj. Două realități, două domenii, două limbaje deosebite.

În fiziologia sistemului nervos s-a produs recent o schimbare căreia, după părerea noastră, nu i s-a acordat valoarea cuvenită. Este vorba de importanța sistemului nervos *periferic*. Prof. A n o h i n se raliază la concepția lui B e t h e, aducînd contribuții personale în sprijinul teoriei periferice. Creierul se bucura de un prestigiu exagerat, fiind socotit ca factor dominant în procesul de coordonare a funcțiilor de relație. Se dovedește însă că „nu centrul guvernează periferia, ci periferia centrul" (A n o h i n P. C.; B, p. 19 și C, p. 27).

Nu putem intra în amănuntele teoriei, dar nu ne putem abține de a-i semnala importanța, comparabilă cu trecerea de la atomism fiziologic la configuraționism. Prin recunoașterea rolului periferiei, fiziologia restabilește legăturile organismului cu lumea externă, într-un mod mult mai normal decît pînă acum, căci prin periferie organismul își controlează reacțiile, stabilind mai strîns joncțiunea cu mediul. Prin teoria periferică se părăsește concepția unui interior fiziologic, creîndu-se astfel un limbaj fiziologic mai adecvat ideii unui sistem dinamic și solidar om-mediu. Dar nu cumva și de data aceasta ideea a fost sugerată de observația psihologică?

c) *Psihologie și biologie*. Deși prin noua orientare a fiziologiei către recunoașterea rolului periferiei fiziologia capătă, după părerea noastră, un caracter *biologic,* separația stabilită pînă acum nu se poate aplica și relațiilor între psihologie și *biologie*. Psihologia o socotim ca o încoronare sau o *continuare* a biologiei, fiindcă

punctele lor de vedere sînt identice, ca și în felul de cercetare. Biologia, ca și psihologia, studiază organismul ca *întreg* și *în raport strîns cu mediul*. Un organ este privit biologic atunci cînd i se determină *sensul funcțional* nu numai prin corelațiile lui cu celelalte organe sau sisteme organice (integrarea într-un întreg), dar și prin relația cu mediul. Am înțeles ce este un plămîn cînd l-am așezat în lumina întregului corporal și ambianței aeriene. Dacă fac abstracție de aer, nu pot înțelege rostul plămînului; la fel, dacă aș neglija funcția circulatorie, cea digestivă, nervoasă etc. Plămînul izolat este, din punct de vedere biologic, un nonsens. Mediul organismului devine inteligibil prin organism și viceversa, fiind termeni *corelați* și *complementari* ai unui sistem dinamic (v. J. v. Uexküll und G. Kriszat și William Stern). Etajelor vieții psihice le corespund etajele mediului. Lumea animalului cuprinde obiecte și situații cu semnificații vitale: sexuală, alimentară, de apărare sau agresiune, de adăpost, de protecție a progeniturii etc. Conduitele animalului se grupează astfel în jurul cîtorva motive fundamentale. Instinctele ne apar în acest ciclu dinamic ca moduri de echilibrare a organismului în mediu. „Tendințele sînt direcții preferențiale ale echilibrării sistemelor psihice" (V. Pavelcu; E, p. 65).

În acest sens se poate afirma că psihologia este o știință a vieții, că fenomenele psihice sînt manifestări vitale. Nu este corectă însă trecerea psihologiei în cadrul biologiei căci, inversînd raporturile, se poate susține că biologia este o ramură a psihologiei.

Expresia: „viață psihică" este obișnuită. Schemele biologiei generale se aplică fără restricție în domeniul psihologiei. Spațiul psihologic se întinde tot mai mult spre fenomenele infrapsihice, intrînd astfel în cel al biologiei, după cum și biologia, cînd ne descrie comportarea animalelor, face psihologie. Se poate vorbi de o încrucișare de domenii și, pînă la un punct, de identitate de metode. Simplificînd, am spune că biologia este o psihologie a ființelor inferioare, iar psihologia o biologie a organismelor superioare.

Într-o incursiune *genetică*, psihologul trebuie să pornească de la fenomenele cele mai simple ale vieții. Orice tratat de psihologie începe cu tropisme și reflexe. Există numeroase lucrări ce se pot citi cu egal interes și profit atît de către psihologi cît și de către biologi.

Dar biologia — ar putea obiecta cineva — se sprijină pe morfologie și pe fiziologie, ceea ce nu face psihologia. Este o eroare, căci psihologia de astăzi recurge în egală măsură la corelațiile morfo- sau somatopsihice, precum și la explicații fiziologice. Psihologia se

ocupă mai ales de manifestările superioare ale psihicului, de psihismul uman, regiunea unde, prin apariția limbajului și a gîndirii, comportarea individului se complică enorm. Apar reacțiile verbale ale individului față de sine. Poate că în această *introversiune* sau *introcepție* (W. Stern) s-ar afla și criteriul pentru determinarea hotarelor între biologie și psihologie.

În examinarea psihologică a unui organism, psihologul are mai redus interesul pentru funcțiile ce se află *sub nivelul de conștiință* al individului. Acestea servesc numai pentru explicația structurii biopsihice, ajutînd la înțelegere prin descrierea *genetică. Psihologia biologică este mai cu seamă o psihologie genetică.* Biologia rămîne *infrapsihologie*, oprindu-se în pragul conduitelor sociale și simbolice ale omului.

5. PSIHOLOGIA NU-I SOCIOLOGIE

Cu sociologia, știința sufletului are raporturi și mai strînse, iar limita de demarcație între ele pare și mai greu de tras. După psihofizică și psihofiziologie, au apărut și alte științe cu caracter neprecis și intermediar, cu denumiri variate: psihologia socială, psihologia colectivă, psihosociologia, sociopsihologia, interpsihologia, psihologia culturii, psihologia raselor, a popoarelor, a mulțimilor, a sectelor etc.

Sub aceste titluri se ascund cercetări care pot aparține în egală măsură psihologiei și sociologiei. J. Kantor, cercetînd starea în care se află psihologia socială, este de acord cu constatarea lui Smoke: deși de psihologia socială se ocupă oameni de știință remarcabili, „operele de psihologie socială ce poartă același titlu sînt atît de deosebite unele de altele, încît este posibil ca un cititor să știe perfect conținutul unora din aceste volume, dar să rămînă ignorant cu privire la conținutul altora“ (p. 314). Dicționarul lui Warren conține nu mai puțin de cinci definiții ale psihologiei sociale.

Psihologia socială nu este, pentru unii autori, decît o ramură a sociologiei, după cum, pentru alții, sociologia nu este decît o psihologie colectivă sau socială. Problema depășește importanța unei simple controverse terminologice (v. Daniel Essertier). În scurta istorie a acestor două științe observăm, cînd la una cînd la alta, tendința imperialistă de invazie, de dominație, tendințe ce

merg pînă la încercări de desființare a victimei. „Psihologism" sau „sociologism", psihologie socială sau sociologie psihologică?

Întemeietorul însuşi al sociologiei, Auguste Comte, nu face nici un loc științei sufletului, ci o desființează, împărțindu-i patrimoniul între biologie şi sociologie. Ideea lui Auguste Comte a fost reluată mai tîrziu și susținută chiar în timpurile noastre. Wundt, după ce întemeiază o școală psihologică experimentală, creînd din laboratorul din Leipzig un model de cercetare psihologică *științifică*, își deplasează preocupările înspre regiunile superioare ale spiritului, din convingerea că metodele de investigație experimentală nu sînt îndestulătoare pentru acestea. Psihologia *experimentală* aparține domeniului științelor *naturii*, în timp ce psihologia *popoarelor* („Völkerpsychologie") face parte din științe ale *spiritului*. Astfel apare monumentala sa operă „Völkerpsychologie", consacrată produselor superioare și colective ale spiritului.

Se afirmă tot mai mult ideea influenței societății asupra individului. Nu numai rațiunea cu logica și principiile ei, nu numai morala cu regulile ei de conduită, dar și funcțiile ce-ar părea chintesența psihicului sînt interpretate ca produse ale societății sau, în orice caz, ca purtînd pecetea societății. Gîndirea, reflexiunea, nu este decît interiorizarea unei dezbateri sociale. Într-un proces de deliberare interioară, sufletul nostru are aspectul unei ședințe parlamentare, închise și secrete. Logica reprezintă regulile sociale de înțelegere pe planul simbolic, al limbajului. Voința? O poruncă adresată nouă înșine, după modelul social al conduitei de ordin, și executată așa cum execută subalternul porunca șefului. Ceea ce s-a petrecut cîndva pe plan social și exterior, se transformă într-o conduită *interioară* și individuală, păstrîndu-și caracterele inițiale. „Voința și rațiunea — spune Ch. Blondel — sînt două daruri splendide pe care le depune societatea în leagănul nostru" (B, p. 393).

Lovitura este îndreptată chiar în inima psihologiei, în conștiința însăși. Conștiința de sine nu este posibilă fără societate, căci atît eul cît și credințele ce le avem despre sine poartă sigiliul societății. Introspecția este un produs al dualității sociale; este născută din relația eu-tu. Ultima și cea mai intimă citadelă a psihologiei individuale este astfel cucerită. Dacă ne putem înțelege pe noi înșine, o datorăm societății care ne-a înzestrat cu unelte conceptuale adecvate și ne-a furnizat punctele de reper necesare determinării „eului" ca obiect al gîndirii. Între „eu" și „tu" dispare abisul creat de psihologia individuală veche.

Ne cunoaștem prin intermediul altora, iar pe alții prin intermediul nostru. Ideea unui abis între eu și altul, a unui eu închis,

ca o monadă, într-o superbă izolare și solitudine sînt mituri romantice! Cu drept cuvînt s-ar putea spune cu Ch. Blondel despre psihologia individuală: „Ea este o psihologie colectivă care se ignorează și din neștiință își greșește scopul și se iluzionează cu privire la rezultatele sale" (C, p. 198).

Dacă pe scena conștiinței nu există nici un loc, oricît de modest ar fi el, care să nu poarte înfățișarea unui spectacol al vieții în comun, nici o scenă care să nu fie vizibilă și în afară, dacă sentimentul de individualitate, originalitate și profundă intimitate nu este decît o iluzie, dacă noi ne înțelegem pe noi înșine prin intermediul unor clișee sociale, atunci ce este individul? Tot ce este psihic și conștient în individ aparține societății, este de origine și de natură socială. Dacă obiectul psihologiei este individul, iar sociologia se ocupă cu grupul, societatea, este logic să admitem că *psihologia nu mai există, fiindcă nu există nici individul* ca realitate psihică autonomă și autarhică. Psihologia a trăit pînă acum din ignoranța altor discipline. Îndată ce sociologia a ajuns la deplina ei maturitate metodologică și doctrinală, s-a constatat că individul nu este decît o mică societate, un „socius". Acolo unde credeam că vom găsi o entitate unică, a eului, personaj ascuns privirii din afară, agent al acțiunilor noastre originale și libere, am găsit o nălucă, o iluzie seculară, un mit metafizic! Este momentul să anunțăm marea descoperire: sufletul individual nu mai există! Eul este o piață publică! Ceea ce nu este social sau socializat, aparține individului somatic, adică *fiziologiei*, iar ceea ce nu este soma aparține *sociologiei*. Omul este individ numai ca ființă organică, sufletul lui aparținînd societății.

Dacă aprofundăm premisele acestei concluzii paradoxale, ne aflăm, spre marea noastră surprindere, în fața aceleiași mentalități naturaliste și substanțialiste. Sîntem în fața unui nou *dualism:* individ-societate. La bază se află sensul ambiguu al noțiunii de *individ*. Aici, ca și în celelalte domenii, sîntem victime ale clarității fizicaliste: „Psihologia se ocupă de individ, sociologia de grup" (Baldwin).

În principiu, definiția nu este defectuoasă, dacă n-am înțelege prin individ numai ceea ce se vede ca ființă corporală și bine delimitată, ceea ce și fizicaliștii înțeleg prin „om". Redus la limitele sale somatice, izolat de ambianța *în* care, *prin* care și *cu* care trăiește, ființa psihică își pierde înțelesul, servind astfel ca punct de plecare greșit. Dacă vrea să fie o știință a individului, psihologia se reduce la fiziologie, iar dacă studiază funcțiile conștiente ale omului, ea este sociologie. *Dacă vrea să fie individuală, nu*

poate fi decît fiziologică, iar dacă vrea să fie psihologică, nu poate fi decît socială, colectivă, adică sociologie. Pericol sociologist.

Din această dilemă se poate ieși numai prin suprapunerea înțelesului de *persoană,* ca unitate și identitate interioară, rezultatul reflecției și al voinței („individualité qui se pense et se réfléchit" (Lalande A., B, I, p. 370), sensului de *individ,* ca unitate și identitate biologică, exterioară, somatică. Persoana trăiește pe planul social, are conduite sociale prin care se aseamănă cu alte persoane din același grup social, păstrîndu-și unitatea legată de o conștiință de sine. Eului individual i se suprapune eul social, prin care societatea este prezentă în noi. Nu este nevoie — spune H. Bergson — să mergem pînă la societate, căci „o găsim prezentă în noi". „Prezența ei este mai mult sau mai puțin marcată după oameni, dar nimeni dintre noi nu s-ar putea izola cu totul de ea" (A, p. 8).

Admițînd înțelesul de persoană, rezolvăm o serie de dificultăți ce ni se păreau altfel insurmontabile. Una din ele o reprezintă relația de încrucișare, de identitate parțială dintre realitatea psihică individuală și cea socială. Printr-un proces de introversiune sau introcepțiune, *conștiința socială devine o conștiință personală.*

Desigur că în acest proces de interiorizare, conștiința socială suferă uneori deformări și îngustări, variabile după firea individului și nivelul de dezvoltare al acestuia. În esență, însă, ea păstrează tonul fundamental al înțelesului colectiv, comun grupului și rezultat din interacțiunea membrilor acelui grup. (v. E. Durkheim și G. Marica).

O mentalitate, adică un sistem de credințe, de conduite și de sentimente comune, rezultă din conviețuirea unui grup de oameni în condiții geografice, economice, istorice, sensibil egale. Astfel se poate vorbi, de exemplu, de un suflet al românului. Acestei realități psihice i se mai poate suprapune *conștiința de român.*

Structura conștiinței colective poate fi trăită de individ, în unele cazuri și dintr-un punct de vedere, ca o realitate exterioară, superioară, și constrîngătoare, dar în alte cazuri și dintr-alt punct de vedere, ea aparține *fiecărui individ în parte* și este legată de conștiința de eu a fiecăruia. Sufletul de român îl găsim la *toți* românii și la *fiecare* în parte.

Așa se înțelege faptul că *socialul este totdeauna și psihic, iar psihicul este în mare parte și social.* În felul acesta dispare antiteza individ-societate. Ne putem ralia la ideea poetului: „Willst du dich selber erkennen, so sieh wie die andern es treiben; willst du die andern verstehen, blick'in dein eigenes Herz" (Schiller). Pe noi ne înțelegem prin intermediul altora și pe alții prin mijlocirea eului nostru.

A doua eroare frecventă în gîndirea științifică este confuzia între atitudinea pur explicativă cauzală și alta structurală, ontologică. Psihologia n-a negat niciodată că sufletul individual ar suferi influențe în societate, la fel cum n-a tăgăduit nici influențele fiziologice. Dar a fi, într-o măsură, în *funcție* de variațiile sociale și a fi de *natură* socială sînt două lucruri deosebite. Se poate cădea pradă mentalității primitive, ce mai subzistă în noi, după care între cauză și efect există o identitate de natură. Între lucruri complet eterogene nu s-ar putea concepe o relație cauzală. Dacă identitatea nu există inițial, ea se stabilește cu timpul printr-un contact repetat. E ca o „mana" ce se transmite de la cauză la efect, o contaminare ontologică prin „participație". Dacă această concepție veche, substanțialistă, — numită de K. Lewin aristotelică — o înlocuim prin una superioară, funcțională și dinamică, numită de același autor galileană, înțelegem astfel interacțiunea: individ-societate. (Kurt Lewin; C, p. 1—43, D, p. 8—14).

Completarea sensului de individ cu acela de persoană ne ajută la lămurirea raporturilor existente între psihologie și sociologie. Psihologia n-a susținut niciodată că omul n-ar trăi în societate ca în mediul său natural, că n-ar fi deci, o ființă socială. Dar această convingere nu ne dă dreptul de a dizolva ființa psihică în societate și nici a-l considera ca o simplă rezultantă într-un paralelogram de forțe, ca un simplu punct la intersecția liniei organice cu cea socială.

Individul nu poate fi *izolat* de obiectul cu care se află în relație, fie acest obiect de natură fizică, biologică sau psihică, fără a-și pierde sensul. Un act face parte dintr-un ciclu dinamic, în care individul *exercită o anumită funcție*. A-l desprinde din ciclu, înseamnă a-i distruge *înțelesul său funcțional*. După cum lucrurile materiale își capătă înțelesul lor funcțional în raport cu o conștiință umană, făcînd astfel parte dintr-o *situație* psihică, la fel și gesturile, mimica, limbajul, întreaga noastră conduită nu are înțeles decît în relație cu o situație, care, în întregul ei, devine o situație umană, individuală.

Spre a face și mai inteligibil raportul între punctul de vedere psihologic și cel sociologic ne vom folosi de analogia ce a servit în așa de mare măsură „psihologiei formei", în descrierea principiilor sale fundamentale. Noțiunile fundamentale din psihologia formei pot servi ca scheme explicative, după părerea noastră și în sociologie. Dealtfel, ele au pătruns aproape în toate științele, sub o formă sau alta.

Dacă apropiem mai multe corpuri încărcate electric, fiecare corp va suferi o modificare în distribuția și intensitatea energiei sale electrice. Modificarea suferită de fiecare corp va fi în funcție de întregul energetic repartizat la toate corpurile, adică în funcție de numărul corpurilor, de distanța între ele și de forma fiecăruia. Se creează un *nou echilibru comun tuturor*, am spune o *nouă structură energetică*. Fiecare corp din această structură este *solidar* cu orice variație a altui corp, prin intermediul întregului.

Schema este aplicabilă atît relațiilor psihice cît și celor sociale. Să ne închipuim acum că fiecare corp încărcat electric este conștient. El ar înregistra propriile sale variații și în același timp ar observa schimbările întregului, apărute în momentul stabilirii contactului cu semenii. Dacă explicăm variațiile unui individ în funcție de modificările și de legile întregului, facem psihologie individuală, iar dacă încercăm descrierea structurii întregului prin prisma conștiinței individului, facem psihologie socială. Dar dacă pornind de la sentimentul individual al constrîngerii, de la impresia subiectivă a unei presiuni din afară, a unor modificări impuse peste voința individului (și ale căror condiții se află în afară de acesta), vom căuta să aflăm cum se concretizează această forță, cum se înfățișează ea și vom descrie, comparativ, genetic, și topologic, această nouă structură suprapusă și dominantă, a întregului, cu existența oarecum *autonomă*, atunci facem *sociologie*.

Ne gîndim la ceea ce se întîmplă în ordinea fizică. Cînd anumite corpuri cu anumită formă individuală vin în contact, se obține o anumită distribuție a energiei. Această formă de distribuție se poate studia independent de natura fizică a fiecărui corp în parte Același lucru, pe plan social, ne aduce la sociologie. *Formele* sau *invariantele* din ordinea fizică sînt *instituțiile* în lumea socială.

Pe sociolog nu-l interesează individul ce servește de suport formei, realitate socială și supraindividuală. Așa cum, în structura unei melodii, nu interesează tonurile ce o compun, nici înălțimea, nici intensitatea, nici timbrul, ci numai *funcția,* determinată în raport cu legile de organizare a întregului, la fel și pe sociolog nu-l interesează decît configurația întregului. Melodia aparține întregului. *Sociologia studiază „melodiile" sociale,* iar *psihologia natura și poziția fiecărui ton în parte.*

Formele sînt tari și slabe. Astfel sînt și modurile de asociație, cu anumită mentalitate, cu anumite reguli de conduită, unele mai instabile, trecătoare și mai puțin pregnante, altele cu persistență de secole — condițiile fiind invariabile — peste indivizii ce le susțin; aceștia înlocuindu-se, funcția rămîne aceeași.

O reuniune de salon este contactul între corpurile electrice despre care am vorbit. Orice nouă intrare în cîmpul electric se răsfrînge asupra tuturor, schimbînd „atmosfera", și orice ieșire din echilibrul stabilit transformă din nou modul tuturor de comportare. Aceasta nu înseamnă că fiecare se comportă la fel cu altul. Rezonanța individuală a fiecăruia variază cu temperamentul și dispoziția sa momentană. Se întîmplă ca unitatea de structură a salonului să se scindeze în două sau în trei cercuri, alteori să ia din nou o formă unică. Se vorbește de „atmosfera" casei, a satului, a fabricii, a școlii, a clasei. Ea pare că ar exista pe deasupra persoanelor ce vin în contact, dincolo de ele, ca o entitate de sine stătătoare, cu viața și evoluția ei proprie. Astfel se vorbește de o „Junime", de o „Viață Românească" etc. Orice nou venit simte asupra lui o presiune, o constrîngere sau o atracție, o structură după care trebuie să se modeleze și la care reacționează în mod individual. Într-o unitate dinamică, fiecare ocupă *un loc determinat*, adică *locul prescris de legea structurală a unității*, de natura întregului și *totodată în funcție de natura individului.*

Dacă am generaliza această idee, am putea afirma că destinul fiecărui individ este în funcție de zestrea cu care a venit pe lume și de configurația socială în care a intrat. Locul se conturează, se modelează, odată cu modelarea personalității, prin forța de presiune și coercițiune, pe de o parte, și prin cea de atracție și aspirație, pe de altă parte. Ne simțim respinși de unele forțe, de unele „locuri", atrași, aspirați de altele. Ca ființă strict individuală nimeni nu este indispensabil într-o societate; aceasta trăiește cu formele ei instituționale, oarecum independent și deasupra indivizilor ce-o compun. „Întregul înaintea părților" este ideea de bază a sociologiei noi. Școala sociologică franceză ca și sociologia „formalistă" germană sau americană sînt contemporane cu psihologia gestaltistă și merg în mod solidar și simultan pe aceleași căi de explicație, servindu-se de unelte intelectuale similare. Prin afirmarea *specificității socialului,* sociologia marxistă este înrudită cu concepțiile amintite.

Nu ne putem reține de la observația că exagerarea acestei idei aduce sociologia la aceeași poziție sterilă teoretic și vătămătoare din punct de vedere practic, ca și psihologia. A afirma importanța întregului nu implică disprețuirea părții și a individului. Nu trebuie să uităm că forma, structura întregului se năruie dacă devenim indiferenți la calitatea individului. Dacă acesta nu este ales sau cel ales și dispărut nu poate fi înlocuit de un alt individ de aceeași calitate, *funcția acestuia în întreg nu mai poate fi îndeplinită* și atunci *se resimte forma întregului.* Viața normală a configurațiilor colective, ca și a celor psihice individuale, reprezintă o formă de

echilibru care nu este durabilă decît *în măsura în care se respectă nu numai legile întregului, dar și natura părților*. Să aplicăm acum schema noastră la un exemplu concret.

Cineva întinde unui sărac o monedă. Acțiunea este îndată înțeleasă de toată lumea martoră la această situație, fără a fi nevoie de raționamente de analogie, de empatie etc. Toată lumea înțelege că în general acest gest pornește din milă, din partea celui ce dă și din așteptarea de ajutor din partea celui ce primește, cu un final de gratitudine din partea nevoiașului și de satisfacție a filantropului. Fără discuție că acest act este social, fiindcă pentru executarea lui se cere participarea cel puțin a două persoane. Dar sociale sînt și multe din actele ce se petrec în solitudine fizică. Social este și actul de a scrie o scrisoare și actul de a ne îmbrăca. În linii mari putem susține, că orice act psihic, cu o motivație sau intenționalitate, — imediată sau mediată, apropiată sau depărtată — spre altul, este social. Dar de aici nu rezultă că este și sociologic, că prin aceasta ar deveni obiect de interes al sociologului. *Interesul pentru social ca obiect al sociologiei rezultă dintr-un anumit punct de vedere asupra unei situații.*

„Același" act de caritate poate fi obiect de psihologie sau de sociologie, în funcție de punctul de vedere al cercetătorului. Eu fac psihologie atunci cînd mă preocupă motivația specifică a celui ce dă sau a celui ce primește, anume dacă cel dintîi o face din vanitate, din superstiție, din egoism (din nevoia de a scăpa de insistența și prezența cerșetorului), din jenă etc., dacă gestul celui de-al doilea se explică din cupiditate, din umilință, privațiune (foame, frig) sau din sentiment familial (grija de copii flămînzi) etc. Toate aceste motive, împreună cu rezonanțele afective și ideative corespunzătoare, constituie materialul psihologului, bagajul lui de cîștig de observații. Urmează adîncirea prin explicații. Ca să înțelegem natura darului oferit (ajutorul mai substanțial sau mai parcimonios) precum și toată gama ideoafectivă a filantropului, vom recurge la date de ordin ereditar, fiziologic, educativ și la experiența trecută a subiectului. Astfel gestul, integrat în întreaga structură a individului capătă înțelesul tot atît de pregnant ca și pata colorată în întregul pictural al operei plastice.

Dar operația nu este suficientă, ne va spune un Spranger. Sensul deplin al actului nu se descifrează decît din raportarea lui la întregul supraindividual de valoare sau, cum ar spune un sociolog din școala franceză, prin raportarea la conștiința colectivă, socială. Într-adevăr, actul nu poate fi înțeles decît dacă știm ce este caritatea. Or, aceasta nu este sentiment, ci o *instituție*. Și tot așa mai departe! Iată o explicație, am putea spune, *de sus în jos,*

o explicație prin raportarea la social, desigur. Dar înseamnă ea oare o explicație sociologică? În fond am examinat o acțiune individuală, am explicat-o raportînd-o numai la un complex de experiențe individuale, dar și la o serie de factori exteriori individului și superiori lui, de natură instituțională, cu caracter imperativ, de valoare; toate acestea, însă, centralizate, focalizate, structuralizate în *unitatea unei conștiințe individuale,* cu o singură referință la un eu unic, aflat la un moment pe o stradă a unui oraș. O situație, deci, individuală și trecătoare, fără putință de repetiție identică. *Scopul* omului de știință a fost aici înțelegerea *individului,* chiar dacă subiectul s-a comportat în multe privințe ca mulți alții, din cauza acelorași norme sociale sau acelorași legi psihice.

Cum procedează sociologul? Faptul cercetat de el este în aparență *același.* Dar numai în aparență căci scopul cercetării îi dă un *alt sens,* de fapt *sociologic.*

Pe sociolog nu-l interesează nici persoana filantropului, nici aceea a cerșetorului. Ei nu există pentru sociolog ca *ființe individuale,* ci ca simpli figuranți ai unei scene. Situația particulară îl interesează numai ca o concretizare și materializare a unei *instituții,* a unui *tip statornic și general de acțiune.* Sociologul rămîne indiferent la inima caritabilă a filantropului sau la durerea cerșetorului; îl interesează numai instituția carității sau cerșetoria ca atare. Cerșetoria poate fi studiată în sine, descriptiv sau explicativ, ca simptom al unei anumite situații economice, sociale, religioase etc. Sociologul, deci, studiază formele tipice realizate în situații individuale, instituții ce se descifrează în acte unice ale conștiințelor ce se află în contact, statornicite însă, într-o rețea de obiceiuri și tradiții, credințe, norme, legi, restricții și sancțiuni. Atenția sociologului este atrasă de felul cum se desfășoară situația caritabilă, de caracterul comun sau diferențial față de alte situații cunoscute. Il interesează dacă actul pornește din inițiativă particulară sau socială, cum se prezintă cerșetoria statistică, static și dinamic, la un moment dat și evolutiv. Scopul lui este determinarea corelațiilor între instituții, atît pe plan orizontal, cît și pe cel vertical, genetic.

Sociologul nu urmărește determinarea cauzelor unei acțiuni individuale, ci are drept scop descrierea și explicarea instituției, în toate particularitățile ei de exteriorizare și în relațiile ei cu alte instituții.

Conduita de caritate este o conduită socială și psihică; ea poate fi studiată atît în raport cu conștiința unei singure persoane cît și independent de individ ca atare. Totul depinde de structuralizarea „aceleiași“ conduite. Psihologul studiază conduita carității spre a putea explica și înțelege în ultimă instanță, individul, în timp ce

sociologul studiază psihologia carității ca manifestare a unei conștiințe colective, în relație cu alte fenomene sociale, de ordin economic, religios, juridic, politic, etc.

La fel, cînd este vorba de fenomenele sociale de masă, public, popor. Acestea sînt psihice și sociale: ele pot face parte din domeniul psihologiei sociale sau din cel al sociologiei, după configurația în care intră. Există o psihologie de român, de european, de profesor sau mic proprietar. Studiul unei astfel de conștiințe poate interesa deopotrivă atît pe psiholog cît și pe sociolog. Pe primul îl interesează întrucît prin cunoașterea acestei structuri psihice el poate determina un aspect al unui eu, al unei conștiințe personale, în timp ce sociologul îl studiază ca o configurație a unei conștiințe colective, în afară și independent de structura psihică personală. Aceasta din urmă interesează numai ca unul din factorii explicativi ai conștiinței colective.

Putem studia aparte pe fiecare membru din Junimea, în ceea ce are el caracteristic ca persoană, chiar în afară de cadrul Junimii; facem psihologie individuală. Dacă-l studiem în ceea ce are el comun ca ceilalți, subliniind funcția asemănătoare exercitată de fiecare membru din grupul Junimii, sîntem tot în domeniul psihologiei și anume al psihologiei sociale. Dacă însă studiem Junimea ca instituție culturală, în geneza și evoluția ei în raport cu alte instituții similare sau eterogene, facem sociologie.

Se pot constata anumite note comune, lipsite de conștiința corespunzătoare acestora. Membrii unui grup se pot manifesta la fel, fără conștiința asemănării lor și a comunității intereselor lor. Conștiința vine mai tîrziu, așa cum a venit conștiința națională a popoarelor europene. Se observă și fenomene de conștiință fără realitate adecvată. Astfel, conștiința de rasă este un fenomen psihic tot atît de artificial, factice și neadecvat, ca și conștiința bovarică, de noblețe a unui om de rînd. Între realitățile sociale și conștiința respectivă se pot ivi discrepanțe datorită unei educații politice greșite sau unor complexe sociale. Conștiința de sine a unui grup se trezește și ea în anumite condiții, ca și conștiința de sine a individului.

Conștiința socială poate fi obiect de sociologie sau de psihologie socială, după punctul de vedere al cercetătorului.

Care este situația *psihologiei generale?* Această disciplină se ocupă în principiu de conștiință în ceea ce ea are general și comun la mai mulți oameni. S-a spus că omul de care s-a ocupat psihologia generală pînă astăzi este un om de rasă albă, adult, normal, civilizat și aparținînd clasei burgheze.

Dacă ar fi așa, psihologia generală ar fi o noțiune limită atinsă de psihologia socială în aspectul tipologic al acesteia; ea s-ar dizolva atunci în psihologia socială. Înțelesul psihologiei generale este însă altul. Prin scopul urmărit, ea face abstrcație de conținuturile concrete ale conștiinței, rezumîndu-se la legile generale de funcționare a psihicului. Ea are un caracter prin excelență funcțional; ea este o fiziologie a sufletului. Psihologia socială, ca și cea individuală, se apropie mai mult de conștiința concretă a persoanei, de conținuturile și manifestările acestei conștiințe. Sub acest raport, obiectul psihologiei generale nu este atît tipul omului în genere, după cum se crede, cît studiul formelor generale în care se cristalizează comportarea oricărui om, indiferent de mediul concret și determinat de o anumită structură biologică și de un anumit trecut sau prezent al persoanei. Psihologia generală este într-un sens o disciplină formală a individului conștient, așa după cum sociologia generală, în același sens este o *știință formală a societății*. În concluzie, ceea ce diferențiază sociologia de psihologie nu este atît nota comună sau deosebită între fenomenele de studiat, cît configurația în care privim aceste fenomene. De aici rezultă interferențele aparente între psihologie și sociologie. Sociologul trebuie să recurgă la explicațiile sociologice, întrucît în toate manifestările sociale, conștiința — individuală sau colectivă — reprezintă un factor important al realității sociale, iar psihologul este silit să folosească datele sociologiei pentru a completa explicația fenomenului psihic în lumina configurației personale a eului. Dacă privim lucrurile funcțional, iar cunoștințele sau faptele nu le considerăm în ele însele, ci în contextul în care se integrează, nu vom spune că se face psihologie cînd, în explicația războiului de exemplu, se va examina și factorul psihic, adică mentalitatea, conștiința specifică a popoarelor respective și nici că se face sociologie cînd se folosește „aceeași" mentalitate în explicarea unei crime sau a unei sinucideri.

Cînd explic sensibilitatea excesivă a lui X prin hipertiroidism, nu înseamnă că fac fiziologie (ci cel mult psihologie fiziologică sau fiziopsihologie) și nici fiziologul, care explică tulburarea glandulară a lui Y prin neînțelegeri familiale, nu face psihologie (ci cel mult fiziologie psihologică sau psihofiziologie). La fel prin analogie trebuie să înțelegem și termenii de *psihosociologie și sociopsihologie*.

Psihologia și sociologia sînt științe diferite, chiar dacă obiectele lor sînt uneori „aceleași". Semnificația realităților diferă cînd scopurile, metodele și punctele de vedere sînt diferite. Psihologul studiază individul dintr-o configurație socială, din punct de vedere al conștiinței individuale plasîndu-se pe poziția ocupată de individ și în

funcţia exercitată de acesta în constelaţia socială. Explicaţia socială este numai o parte din sistemul de cunoştinţe în care se integrează explicaţia faptului examinat. Sociologia studiază întregul social în formele şi funcţiunile lui, independent de modurile particulare de reacţiune a indivizilor, dar din legătura dinamică cu alte forme mai cuprinzătoare, urmărind tipurile sociale, geneza şi evoluţia acestora; factorul psihic personal reprezintă numai un element în sistemul său explicativ.

6. PSIHOLOGIA FAŢĂ DE LOGICĂ, ETICĂ ŞI ESTETICĂ

a) *Psihologie şi logică.* Atitudinea psihologiei faţă de ştiinţele normative nu mai este defensivă şi militantă, ca faţă de disciplinele examinate pînă acum. Dimpotrivă, psihologia este acuzată de disciplinele normative de apucături abuzive, imperialiste şi agresive. Datoria de a se apăra le revine lor, fapt care se şi constată din numeroase studii. „Căci psihologia nu s-a mulţumit — spune N. Bagdasar — de cînd o introdus în cîmpul ei experienţa ca metodă de cercetare, să se restrîngă numai la fenomenele ce-i revin de drept, ci a căutat să tragă în sfera ei şi obiectele altor ştiinţe, pentru a le examina şi interpreta din punctul ei de vedere“ (p. 115). Rezultatul? „Unul din cele mai proaste“ — conchide autorul. „Anume acela că nu se mai ştie astăzi precis unde sfîrşeşte psihologicul şi unde începe logicul într-o judecată şi, ceea ce este mai grav, nu se mai ştie precis ce este psihologic şi ce este logic într-o judecată“. Aşa se explică împrejurarea că „logicienii fac psihologia judecăţii, iar psihologii adeseori fac logica ei“ (p. 115—116).

Litigiile şi revendicările de frontiere dintre psihologie şi logică nu se pot ivi decît cu privire la funcţia *gîndirii*. Nimeni n-a încercat să susţină vreodată că psihologia afectivităţii sau a voinţei s-ar confunda cu logica. Th. Ribot, cu toate că se află pe o poziţie psihologistă, îşi dă seama de deosebirile existente dintre psihologie şi logică. Lucrarea sa „Logique des sentiments“ o consideră ca o „aplicare a psihologiei la logică“ ca subiect de „natură specială“ (A, p. VII). La întrebarea, dacă logica se confundă cu psihologia inteligenţei pure, numeroşi logicieni şi psihologi răspund afirmativ. Logica pentru J. St. Mill este ştiinţă şi artă. Ca ştiinţă ea este o parte sau o ramură a psihologiei şi se deosebeşte de aceasta ca partea de întreg. Logica împrumută de la psihologie cunoştinţele de care are nevoie pentru a-şi justifica şi întemeia aspectul său practic.

Numai psihologia gîndirii ne poate învăţa prin ce se deosebeşte o gîndire valabilă de una nevalabilă (p. 2—5).

Pentru Sigwart logica este o disciplină critică, fiindcă nu se ocupă cu gîndirea aşa cum este ea, ci cu criteriile unei gîndiri necesare şi universal valabile; ea este şi artă, întrucît urmăreşte realizarea acestei gîndiri. Deosebirea logicii de psihologie constă în scopuri diferite ale acestora, iar domeniul logicii este numai gîndirea supusă controlului şi acţiunii voluntare (p. 10).

Edmund Husserl îşi îndreaptă critica împotriva psihologismului în general (A, p. 50—192) şi împotriva logicii lui Sigwart (A, p. 125—136).

Benno Erdmann susţine că „anumite moduri ale gîndirii care se efectuează conform normelor logice" sînt obiect atît al logicii cît şi al psihologiei de unde nu urmează că „obiectul logicii este o parte a obiectului psihologiei". Relaţiile între aceste discipline se explică din relaţiile lui „Sollen" cu „Sein" (p. 28).

Pentru E. Goblot logica este o psihologie a inteligenţei pure şi „legile logice nu sînt decît legi naturale ale unei inteligenţe pure" (B, p. 23).

Punctul de vedere sociologic în interpretarea fenomenelor a contribuit mult la autonomia ştiinţelor normative. Sociologia lui Durkheim reprezintă o revoluţie faţă de concepţia comună a societăţii ca asociaţie de indivizi, ca realitate *sumativă*. Sub acest raport Durkheim face un pas înainte faţă de Tarde, psihologist. Abia după familiarizarea oamenilor de ştiinţă cu „reprezentările colective", ce au proprietăţi de „lucruri exterioare" şi în plus constrîngătoare şi anterioare individului, normele logice, etice şi estetice îşi caută loc, la început timid, mai tîrziu sigure de ele, în conştiinţa colectivă, realitate — după părerea lui Durkheim — transcendentă faţă de individ şi superioară acesteia.

O critică ascuţită şi, credem, îndreptăţită a concepţiei lui Durkheim asupra conştiinţei colective o face Georges Gurwitch (p. 113—170).

Atacul logicii formaliste şi antipsihologiste porneşte mai vehement spre sfîrşitul secolului trecut din partea lui Franz Brentano, A. von Meinong şi mai cu seamă — în pragul veacului nostru — din partea lui E. Husserl. Poziţia este cîştigată şi apărată astăzi mai ales de fenomenologi.

Filosofia valorilor în frunte cu Rickert a contribuit mult la delimitarea frontierelor între psihologie şi logică.

Psihologia, din partea ei, prin şcoala din Würzburg, cu mijloace introspective experimentale, a explorat mai în adîncime fenomenul gîndirii şi, folosindu-se de unele sugestii fenomenologice a pus în

evidență existența unui nou tip de cauzalitate (A c h) și mai cu seamă a conștiinței de regulă sau cenzură (K. B ü h l e r).

Astăzi, prin eforturile concentrice din mai multe direcții, s-a cucerit un nou continent al existenței, un ținut al unor obiecte ideale, imuabile, mult asemănătoare cu ideile platonice. Această lume se suprapune — depășind-o — conștiinței individuale sau celei colective, existînd independent de acestea. Lumea necesității raționale există deasupra celei contingente și psihice, a gîndirii, iar adevărul poate fi gîndit fără să fie raportat la gîndire. „Cunoștința nu poate exista fără adevăr, pe cînd adevărul poate exista fără a fi raportat la actele mele de gîndire" (N. B a g d a s a r, p. 133).

Logicul, eticul și esteticul au o existență ideală, în timp ce psihicul — individual sau colectiv — una reală. Valorile nu sînt legate de o conștiință individuală, ci duc o viață impersonală, o existență transcendentă, într-un timp și spațiu istoric, cultural, bucurîndu-se de o stabilitate și independență pe care n-o are psihicul. Filosofia a arătat cu destule argumente deosebirile dintre cauzalitatea psihică și necesitatea logică, între determinism, ca legătură necesară dintre cauză și efect, și necesitatea ce leagă principiul de consecvență. O contribuție prețioasă în această privință o reprezintă lucrarea lui J e a n L a p o r t e (L'idée de necessité, 1941).

O poziție similară se află reprezentată de I. D i d i l e s c u în: *Legile științifice și necesitatea lor,* (1946).

b) *Psihic și spiritual.* Deosebirea dintre lumea psihică reală și una spirituală, ideală, a favorizat elaborarea unei metafizici fenomenologice și existențialiste, cu caracter mai cu seamă realist. Este, într-un sens o renaștere a metafizicii platonice. Explicațiile date cu privire la distincția dintre psihologie și sociologie le credem suficiente spre a nu fi de acord cu fenomenologii și existențialiștii în postularea unor *esențe* cu o existență independentă de conștiința individuală, esențe pe care aceasta din urmă le-ar intui, le-ar „descoperi", așa cum percepția externă descoperă existența lucrurilor materiale. Transformarea conceptelor în substanță ne apare ca o nouă formă de substanțialism.

Înțelegerea acestei lumi spirituale o putem avea mai cu seamă în evoluția conștiinței de la forma ei indiviză și nediferențiată (apropierea individ-lume) pînă la distanța reflexivă și diferențiată între subiect sau eu spiritual și obiect (sau valoare), existență aproape independentă de obiect în sine și pentru sine.

Sîntem departe de a ne gîndi la substanțializarea conceptului de „eu" „spirit" sau „eu spiritual". Prin eu spiritual înțeleg o conștiință structuralizată în mod specific pe dimensiunea axiologică,

impersonală, obiectivă și suprapusă conștiinței individuale, subiective și egoiste. Eu — existență obiectivă, universală, cu o conștiință impersonală, cu un conținut de valoare! ne face să ne dăm seama de caracterul paradoxal al împerecherii de termeni: obiectivitatea subiectului și universalitatea particularului. E o regiune de „coincidentia oppositorum".

Odată cu progresiva obiectivitate științifică este normal să se elaboreze și o conștiință universală. Ce este în fond această lume de esențe, dacă nu o lume *conceptuală, de origine socială, a unei conștiințe spirituale?* De ce s-o căutăm în regiuni în afara conștiinței și nu într-o conștiință umană evoluată?

Un exemplu al lui Jean Piaget, citat de Brunschvieg, ne ilustrează foarte bine deosebirea dintre subiectivismul egocentric și poziția obiectivă. Un copil este întrebat: „ai un frate?" El răspunde: „Da, pe Petru". „Dar Petru are frate?" — continuăm noi. Copilul pînă la 9 ani răspunde negativ. Diferența de nivel între acest copil din faza prerațională și noi este similară cu deosebirea dintre punctul de vedere geocentric și cel heliocentric (L e o n B r u n s c h v i e g, p. 83). Totul este să lărgim noțiunea de eu și de persoană. Eu mă pot concepe nu numai ca persoană concretă, percepută în ființa mea somatică și limitată, dar și ca cetățean, ca european, ca om în genere. Și nu numai ca cetățean concret și empiric în prezent, dar și ca unul ideal, ca valoare spirituală, în viitor. În momentul cînd încerc despoierea unui obiect al gîndirii de toate însușirile lui subiective, adică contingente și variabile în timp și spațiu, cu reacțiile individualității biologice ale conștiinței, mă ridic la un concept de obiect valabil *pentru orice conștiință,* ceea ce justifică trăirea mea ca *eu spiritual.* Acest eu nu-l simt străin de mine decît în momentele de trăire pe planul unei conștiințe biologice sau psihice și egoiste, cotidiene. În clipele însă de *înaltă tensiune eu sînt tot una cu spiritul. Eu în spirit, spiritul în mine.* Dacă nu sîntem egali în capacitate, sîntem cel puțin în înălțime. În actul de creație pe una din dimensiuni ale valorilor, eu particip la existența spiritului mai just: *eu sînt spirit.* Față de aceste valori, create de mine, eu pot avea sentimente omenești și trecătoare, de mîndrie, satisfacție, ezitare sau încredere. Eu mă distanțez de aceste valori în momentele de coborîre a conștiinței mele pe un plan comun, inferior. De aici vin impresiile de „coborîre", „înjosire", iar în cazul de ridicare a tensiunii, acela de „înălțare" și „elevație". Aici credem că se află și originea impresiei de „descoperire" de ceva „dat" și exterior eului, despre care ne vorbesc fenomenologii.

Constatăm și aici același fenomen ca și în domeniul realităților sociale. Un fapt social devine, prin introcepție, fapt psihic per-

sonal. La fel și o normă sau un ideal, prin introversiune, interiorizare și elevație a subiectului, devin conținuturi și fapte psihice personale. În acest sens se poate vorbi de o identitate parțială între psihic și spiritual. Ceea ce este spiritual, în sens de transcendență axiologică față de individ, poate deveni — parțial (în fapt) sau integral (în principiu) — imanent și psihic, formînd un „eu ideal". Constrîngerea exercitată cîndva din afară, se exercită acum dinăuntru, sancțiunea odinioară exterioară devine interioară, presiunea face loc atracției, eteronomia autonomiei și necesitatea naturală, necesității morale, libertății. Idealurile societății devin și năzuințe ale individului. „Autonomia este o eteronomie care se ignorează" spune un psiholog francez.

Dacă spiritul devine realitate psihică și poate fi studiat în exemplarele superioare ale umanității, înseamnă că domeniul psihologiei poate cuprinde și lumea valorilor ideale. Psihologului, ca și eticianului, logicianului sau esteticianului, îi revine cercetarea conștiinței spirituale, numai dintr-un punct de vedere deosebit. Psihologul studiază fenomenele spirituale în configurația unei conștiințe a eului, în timp ce logicianul, eticianul și esteticianul le studiază în corelația lor ideală, a unității lor într-un spirit universal.

Din punct de vedere fenomenologic, aceste valori sînt „date" individului și „preexistente" față de acesta; psihologicește vorbind însă, ele nu pot fi trăite și înțelese decît create fiind în persoană, de o persoană, în anumite condiții concrete și determinate.

c) *Simbolismul spiritual.* Poziția psihologiei față de științele normative este cu totul specială, în comparație cu poziția ei față de sociologie. Sociologia studiază formele, structurile sociale, concretizate în instituții și născute din comportări interindividuale, empirice, în societate. Logicul — și esteticul mai ales — reprezintă aceleași formațiuni structurale de origine socială, dar rezultate mai cu seamă dintr-o interdependență și interacțiune de grad superior, pe plan simbolic. Ele reprezintă o lume *ideală și simbolică.* Înainte de a se înțelege asupra naturii lucrurilor, oamenii trebuie să ajungă la un acord, pe planul verbal al discuției sau al diferitelor moduri de expresie, asupra simbolurilor ce semnifică lucrurile și relațiile între ele. Este normal, deci, ca universului sensibil, concret și imediat, să i se substituie un univers simbolic al conceptelor și al simbolurilor artistice prin intermediul cărora gîndim și simțim realitatea. „Soarele gîndirii" se substituie „soarelui percepției", ne spune Brunschvicg (p. 137).

„Dacă semnificația se recunoaște — spune Dan Bădărău —, prin aderarea semnului la un element ascuns și eterogen, semnificatul, sîntem în măsură să declarăm că viața spirituală este o sem-

nificație la toate gradele sale, de la cele mai elementare pînă la cele mai înalte" (p. 172).

Din punct de vedere psihologic, efortul logic sau estetic necesită o reflecție, în sensul unei replieri a conștiinței, a unei prize de conștiință asupra simbolului ca atare. Conștiința este creatoare de simboluri, iar noi gîndim și simțim lucrurile prin prisma acestor simboluri. Îndreptarea conștiinței asupra conceptului ca simbol, odată cu necesitatea acordului interindividual în acesată lume simbolică conceptuală, impune principii și legi logice, după cum acordul social pe planul lingvistic duce la crearea unei gramatici. Astfel, valorile logice reprezintă forme sociale, colective, dar supraempirice, *structuri stabile de relații simbolice ale conștiințelor între ele.*

Psihologia studiază comportarea reală a subiectului în raport cu o situație sau cu alți subiecți, în timp ce logica repliindu-se asupra gîndirii însăși, studiază formele, întrevăzute ca ideale și necesare, pe planul *relațiilor simbolice, conceptuale, ale conștiințelor între ele.*

Se vede bine că atît obiectele cît și perspectivele acestor două științe diferă. „Datul" psihologic este real, empiric, concret; „datul" logic este ideal, abstract și simbolic. Psihologia studiază gîndirea și conceptele de pe planul comun, privindu-le ca un mod de conduită, interpretîndu-le în intenționalitatea și activitatea lor de cunoaștere, finalitatea individualității întregi. Pe logician nu-l interesează aspectul empiric al actului de cunoaștere și nici cum reacționează individul la normele impuse acestei activități; pe el îl interesează numai forma, structura, invarianta simbolică și ideală a unui act de cunoaștere posibil.

Psihologia explică actul de cunoaștere a obiectului, logica studiază *cunoașterea însăși ca posibilă și ideală.* Sub acest raport, logica este o metapsihologie, după cum și o metalogică este pe cale să se suprapună logicii.

Iată de ce logica este știința condițiilor formale pe care trebuie să le îndeplinească gîndirea spre a ajunge la un adevăr, sau spre a fi apreciată ca adevărată, iar adevărul formal este *acordul gîndirii cu ea însăși,* adică *al simbolului cu el însuși.* Acordul acestei gîndiri implică faptul *cunoașterii de sine ca idealitate simbolică,* lipsită de proiectarea intențională asupra vreunui conținut din afară. Logicianul studiază forma, structura, independent de conținut, așa cum aceasta apare într-o conștiință spirituală și impersonală posesoare a adevărului, adică a unei conștiințe valabile pentru toată lumea, chiar în lipsa unei conștiințe de care să fie gîndită.

Dacă psihologul studiază reacțiile conștiinței individuale, față de aceste invariante formale și simbolice, dacă sociologul studiază gîndirea concretă și tipică a unei societății, așa cum este ea crista-

lizată în toate credințele sociale și în instituțiile științifice, logica depășește realitatea prin proiectarea sau extrapolarea liniilor de evoluție ale structurilor sale dincolo de empiric și concret, în ideal. Ea nu se ocupă de structurile „date“, ci și de cele necesare și ideale. De aici caracterul mai normativ și axiologic.

Psihologia nu-și poate refuza incursiunea în domeniul valorilor teoretice, pentru a descrie trăirile persoanei în momentele ei de tensiune superioară, cînd eul se simte impersonal ca subiect, ca posesor al unei judecăți universal valabile. Emoțiile intelectuale, legate de marile descoperiri, nu reprezintă simple reacții ale eului obișnuit și empiric față de o „esență“ descoperită, ci veritabile trăiri în toată plenitudinea dezinteresării unui eu spiritual. Sentimentul libertății intelectuale este urmarea puterii crescînde asupra gîndirii și a posibilității de a se supune normelor logice; eul empiric ridicat la nivelul unui eu ideal. Etienne Souriau ne atrage atenția asupra dualismului între stările noastre profane, cotidiene, vulgare și stările nobile, extreme sau supreme sub aspectul moral (A, p. 133). Pe acest plan, psihologicul este logic și logicul este psihologic. Din acest punct de vedere, domeniile acestor două discipline se ating, interferîndu-se parțial. „Esențele pure“ sînt în anumite cazuri trăiri ale intelectului în forma cea mai pură a acestuia, formă eliberată la maximum de influențele și rezonanțele etajelor inferioare, biologice și egoiste.

d) *Psihologie și estetică*. În situația similară cu a logicii față de psihologie se află și estetica. Și aici nu este vorba de apărarea psihologiei față de estetică, ci invers — a acesteia față de psihologie.

„Timp îndelungat — spune V. Iancu — estetica a fost considerată ca o disciplină a psihologiei. Marele estetician Lipps“... „și-a numit tratatul de estetică, în subtitlu, disciplina psihologiei“ (p. 237).

La acuzația de imperialism adusă psihologiei de estetică s-ar putea răspunde că psihologia n-a încercat vreodată să încalce teritoriul esteticii, știință tînără. Regiunea stăpînită de psihologie era „res nullius“; nu era pe atunci nimeni să o revendice, căci știința esteticii n-a ajuns la conștiința existenței sale decît foarte tîrziu. Se poate afirma că același curent de idei, antipsihologist, de la începutul secolului al XX-lea și-a consolidat autonomia logicii, a desăvîrșit și independența esteticii. Cu acest prilej a intrat în patrimoniul acestei științe capitole din psihologie ce nu aparținuse însă niciodată esteticii.

Deși de multă vreme filosofia își dădea seama de deosebirile de caracter între judecățile estetice și cele psihologice, caracterizînd pe cele dintîi ca normative, iar pe cele psihologice ca judecăți de

constatare, acest caracter normativ nu constituia o rațiune suficientă pentru a crea din estetică o disciplină autonomă, decît cu riscul sacrificării caracterului ei de știință. Se punea problema, dacă o disciplină al cărei obiect nu sînt faptele (descrierea acestora și stabilirea relațiilor între ele) ci prescrierea de norme sau aprecierea unor date, mai poate fi știință. Se înțelege de ce descrierea și explicarea fenomenului estetic, sub formele lui de contemplație și creație, cădeau în sarcina psihologiei, în timp ce aprecierea și critica operei de artă constituiau probleme de estetică. Estetica poate fi considerată — spune F. Challaye — ca psihologie a artistului și amatorului de frumos" (p. 11). Estetica — după acest autor — este înainte de toate un studiu psihologic (p. 15).

Nimic nu se opune ca estetica să fie socotită știință, dacă rămîne stabilit că înțelesul de „normativ" vizează obiectul și nu metoda. Științele normative trebuie înțelese ca discipline descriptive și explicative ale normelor. Conștiința apreciativă, normativă, estetică este obiect al esteticii, iar conștiința care descrie, clasifică și explică normele ca fapte aparține esteticianului, omului de știință ca atare (v. V. Feldman, p. 17—18).

Fenomenologii au impus valoarea estetică ca fapt de sine stătător și ca obiect al conștiinței estetice. Studiul operei de artă impune alte puncte de vedere extrapsihologice, constatări obiective relativ independente de conștiința subiectivă, individuală.

Conform acestei concepții, valoarea pozitivă a unei opere nu este știrbită de faptul că X sau Y o privesc ca negativă sau de lipsa unui subiect care s-o contemple. Ea nu este creația unei conștiințe individuale, și nici permanența ei nu este legată de permanența unei judecăți individuale. Astfel, opera de artă, în loc de a intra într-un capitol de psihologie, devine preocuparea centrală a esteticii, antrenînd cu ea în același domeniu și alte fenomene estetice, lăsînd psihologiei numai studiul condițiilor subiective ale fenomenului estetic și cercetarea conduitei subiectului față de valoarea estetică.

Odată cu determinarea obiectului estetic, a valorii estetice, în mod corelat se simte nevoia de a preciza și conștiința corespunzătoare ca realitate deosebită de conștiința subiectivă, psihică.

Ni se pare că în această privință se trece prea ușor de la subiectivism la extrema cealaltă, la un obiectivism și mai ales la un realism excesiv. În Franța, obiectivismul și realismul estetic este susținut mai ales de Et. Souriau, R. Bayer și H. Focillon. Dacă valoarea estetică nu este creația unei conștiințe subiective, și dacă ea nu există în funcție de această conștiință, nu înseamnă că ea poate exista, ca atare, independent de orice con-

știință. Sîntem de acord cu fenomenologii cînd aceștia afirmă că conștiința estetică se „concretizează în contactul ei cu realitatea estetică". Într-adevăr, conștiința estetică nu-și are rostul decît în raport cu forma sau valoarea estetică, dar și viceversa, valoarea estetică nu poate fi înțeleasă decît în legătură cu conștiința estetică. V. Iancu reprezintă la noi influența fenomenologiei estetice germane din sursele lui Moritz Geiger și A. Pfänder (p. 242).

E. Souriau definește știința esteticii ca „studiul formelor lumii psihice" (B, p. 206).

Se înțelege de ce nu putem păși pe urmele filosofilor care pledează în favoarea existenței unei lumi a valorilor independente de o conștiință. Dacă ea există independent de o conștiință individuală, biopsihică, ea nu poate fi înțeleasă decît corelată (sau identică) cu o conștiință spirituală. Această lume este rezultatul interacțiunii conștiințelor umane individuale și cea mai înaltă expresie a acestora; ea nu există decît în funcție de eul spiritual ce se grefează pe cel psihic.

Din relația organică a eului spiritual cu lumea valorilor, din echilibrul lor dinamic, din ciclul stabilit de osmoză se întreține flacăra spiritului.

e) *Valorile etice și idealitatea.* Psihologia n-are nimic de revendicat de la etică și nici etica de la psihologie. Cercetarea sentimentului moral nu se confundă cu studiul eticii. Etica are aceeași rezonanță normativă ca și logica sau estetica, fără a se confunda cu metamorala combătută de Levy-Bruhl.

Credem că și aici, ca în estetică, nu este nevoie de postulate metafizice de esențe ca realități (sau idealități) obiective, așa cum le concepe de pildă, fenomenologia, atît timp cît putem avea explicații științifice, ipoteze în legătură strînsă cu starea de fapt. Existența lumii de valori etice, estetice și logice se poate concepe și înțelege în limitele simplelor constatări și ipoteze empirice.

S-a încercat și la noi fundarea eticii pe baze fenomenologice de E. Irion.

Dintre reprezentanții psihologismului în etică cităm pe Hobbes, Hutcheson, Hutler, Hume, Adam Smith, Ehrenfels, Orestano, Perry și Laird, iar ca reprezentanți mai remarcabili ai eticii fenomenologice menționăm pe Franz Brentano, Max Scheler, Nicolai Hartmann și Th. Litt.

Admitem că valorile aparțin lumii ideale. Din acest punct de vedere, cele trei discipline se diferențiază net de psihologie, știința faptelor empirice. Totuși lumea psihică, reală, se află în relații dinamice cu cea spirituală, ideală. Fiecare lume există pentru o

conștiință; cea dintîi pentru o conștiință empirică, individuală sau personală, a doua pentru una ideală și spirituală. Se explică de de ce i se prescrie psihologiei, de școala lui Dilthey, o metodă a înțelegerii, a comprehensiunii, aplicabilă tuturor științelor spiritului. Prin aceasta i se recunoaște psihologiei mai multă afinitate cu lumea spiritului, a valorilor, decît cu cea a materiei sau a relațiilor biologice organice.

Facem abstracție aici de deosebirea dintre valoarea realizată, concretizată, adesea imperfectă, și „esența" valorii, existență pur ideală și, după noi, conceptuală.

Psihologia este o știință empirică, ca și sociologia. Dacă realitățile sociale se prezintă, într-o măsură, ca în afară de conștiința individuală, ca autonome, superioare și exterioare acesteia, avînd adeseori caracter constrîngător, ele nu încetează de a fi reale, constatabile în relații interumane și concretizabile în instituții. Aici și rezidă deosebirea dintre *știința moravurilor*, disciplină sociologică, empirică și etică sau morala teoretică, știința valorilor, a idealității (Georges Gurvitch).

Dar ce sînt aceste existențe ideale? Ce este o conștiință spirituală?

Iată întrebări asupra cărora credem că este nevoie de stăruit spre a se putea și mai bine diferenția disciplinele normative și ideale de cele explicative și empirice, cărora le aparține și psihologia.

Este astăzi unanim recunoscută originea socială atît a gîndirii, cît și a motivării morale sau estetice. Valorile logice, estetice și etice, nu sînt *realități*, ci *idealități* sociale. Aceste idealități însă nu sînt create la întîmplare și nici n-au toate un caracter de universalitate, chiar dacă ar tinde spre aceasta. Toate păstrează o legătură organică și indisolubilă cu realul, cu *ceea ce este. Ele motivează conduita reală, fiind la rîndul lor motivate de aceasta.* Între real și ideal există o solidaritate organică și dinamică, la fel ca și între trecut, prezent și viitor. *Idealitatea reprezintă o prelungire firească și organică a realităților sociale,* pe plan cognitiv, afectiv sau conativ.

Dacă formele sociale, stabilizate în instituții, nu le privim numai static, ca realități încremenite, ci ca structuri în devenire, ca *cicluri dinamice temporale,* ca unități cu o direcție de năzuință pe dimensiunea longitudinală, în timp, ca ființe în tensiune, aspirație, propensiune, atunci vom înțelege aceste proiectări ca fenomene sui-generis, ce exercită, fără a fi încă, o putere asupra ceea ce este, viitorul servind de busolă prezentului; universul mintal și ideal servind de hartă pentru orientarea individului în lumea reală și empirică.

Aceste experiențe ideale devin inteligibile științific — fără a fi nevoie de a ne refugia în lumea platonică a esențelor — prin adoptarea schemei de unitate dinamică temporală. După cum individualitatea umană nu poate fi privită și înțeleasă static, într-o singură dimensiune orizontală sau una verticală, ci numai completîndu-se și cu dimensiunile longitudinală și temporală, după cum explicația unui fapt uman nu-și are temeiul numai în trecutul individului, ci și în viitorul acestuia, căci nu ne conducem numai după situațiile trecutului, ci mai cu seamă după idealurile viitorului, tot așa o societate, în toate formele și structurile sale multiple și diverse, nu-și are rațiunea sa de a exista numai în ceea ce a fost și este, ci mai cu seamă în *devenirea sa spre ceea ce nu este încă*. Conștiința reală, colectivă sau individuală, își are complementul firesc în cea ideală și spirituală; conduita empirică și reală a individului se leagă organic de cea ideală și transsubiectivă, gîndirea psihologică de cea logică, iar aspirația spre armonie și contemplație se desăvîrșește în idealitatea estetică.

Se explică deci legătura organică între psihic, social și diferitele forme de valori ideale. În conștiința individuală biopsihică se întîlnesc, ca într-un focar, cerințele biologice cu cele sociale spre a se înmănunchea într-un fascicol de raze cu direcția spre ideal.

Care este poziția eului în acest proces cu dublu aspect de idealizare și obiectivare? Nu este fără interes fenomenul desubiectivării sau poate, mai just, al obiectivării eului. Cine ar putea afirma cu temei că o conștiință spirituală ar exista fără nici o legătură cu un eu? Personalitatea evoluată, superioară, ajunsă la nivelul spiritual, are sentimentul deosebirii între propriul său eu egoist, individual, temporal și eul său ca valoare. Eul spiritual este eul-valoare, este conștiința subiectului pur al unei judecăți universal valabile; este autor liber al unei acțiuni universal admise ca valoare sau al unei opere de artă prețuită de o conștiință ideală; este subiect ce se poate gîndi pe sine cu aceeași obiectivitate ca și pe alții. Granițele individuale ale psihicului dispar în spirit, subiectul identificîndu-se cu valoarea, recunoscîndu-se în valoare; realitatea a atins idealitatea; ideal transformat în real.

La acest nivel, subiectul trăiește în obiect și obiectul în subiect, realizînd solidar o valoare spirituală universală. „Dacă poți contrazice cu ușurință pe Socrate, iubite prietene — spune Socrate lui Agathon — adevărul tu nu-l poți contrazice". (Platon, p. 46). „Eu mă contrazic la întîmplare — spune Montaigne — dar adevărul nu-l contrazic deloc" (III, 2, p. 250). O controversă pe plan psihologic este posibilă, pe cel spiritual nu este admisibilă. Eurile individuale se pot ciocni, cele spirituale niciodată.

Se înțelege interdependența între real (psihic și social) și ideal — normativ, precum, implicit și solidaritatea strînsă între psihologie, sociologie și disciplinele normative. Cu toată tendința lor firească spre universalitate, valorile nu pot rupe firul istoric de legătură cu ceea ce este „dat" și realizat și nici cercetătorul nu se poate dezinteresa de rezonanța interioară a conștiinței individuale sau a celei colective, în aspirația necontenită a acestora spre ideal, spre configurații ce le apar complete, cele mai bune, cele mai potrivite față de structura dată.

Mecanismul obiectivării, în una din fazele ei inițiale, este ilustrat în nuvela „A murit Luchi" de Otilia Cazimir. Descrierea surprizei simțită de fetița Luchi în prima ei zi de școală, cînd este strigată la catalog cu numele Casian Alexandra, este adîncă. Luchi, centrul lumii familiale pînă atunci, unică pentru cei din jurul ei, a devenit o „elevă", adică un personaj la fel, dintr-un punct de vedere, cu sutele din jurul ei, cu eticheta rece și străină de Casian Alexandra. *E un nou înțeles al eului rezultat dintr-o nouă funcție în cadrul unei noi instituții.* Este bine prinsă trăirea momentului din faza de obiectivare, cînd eul vechi pe cale de dispariție, constată iubirea unui nou personaj, vizibil pentru toată lumea, ca o suprafață mai mare, dar cu intimitate redusă. Luchi moare spre a face loc elevei Casian Alexandra.

„Esențele" sau valorile ideale nu ne sînt „date", după cum ne este dat un lucru material, decît pentru o conștiință de nivel inferior față de poziția valorii „date" și numai după ce aceasta a fost *creată,* trăită și realizată de o conștiință spirituală. Pînă atunci existența ei este de natură mintală, conceptuală sau afectivă. Dacă aceasta este adevărat pentru *valoarea realizată,* cu atît este mai adevărat pentru *esență.*

Idealitatea există în concept sau în presentiment; ea există așa cum există un viitor în prezent, așa cum adultul există într-un copil, fructul într-o floare, stejarul într-o ghindă, adică, pentru rațiune, ca o posibilitate *conceptuală,* ca cea mai perfectă dintre posibilități, deci, pentru acțiune, ca o *necesitate.* Este firesc ca omul să se înșele asupra perfecției posibilității alese și acțiunea să nu urmeze cu necesitate. Răul, urîtul și eroarea sînt forme neizbutite și ratate ale existenței spirituale.

Aplicînd și aici schema de bază a psihologiei gestaltiste, vom afirma că atît individul cît și societatea evoluează, în mod normal, în sensul „formei bune". Înțelesul de „formă bună", superioară, și acel de tendință spre această formă nu constituie pentru noi nimic supranatural și metafizic. „Forma bună" reprezintă termenul

sau structura finală *a procesului de echilibrare dintr-un sistem dinamic. Din toate formele posibile de realizat, conștiința spirituală realizează, la un moment dat, pe cea mai perfectă;* bineînțeles, *în anumite condiții date.* Căci aceste forme nu se realizează decît într-o continuă sforțare de alegere și de luptă a conștiinței spirituale cu valorile negative, cu formele imperfecte ce stînjenesc dezvoltarea ideală și armonică. Destinul poate fi curmat la un moment dat, năzuința spirituală se poate lovi de obstacole de netrecut, dar aceste riscuri nu împiedică spiritul să-și găsească rațiunea sa de existență în lupta pentru realizarea valorilor supreme, *pentru desăvîrșirea deplină a naturii sale.* Ordinea mintală, fiind impusă mai întîi simbolurilor, ca reprezentanți ai realității și ai idealității, se impune apoi realității însăși. Astfel se verifică unul din adevărurile filosofiei platonice, după care umbrele imperfecte ale lumii sensibile tind spre perfecțiunea arhetipurilor ideale modelîndu-se după formele acestora.

7. PSIHOLOGIE ȘI FILOSOFIE

Separația formală între psihologie și filosofie a fost consacrată în secolul al XVIII-lea prin cele două opere ale lui Chr. Wolff, una de psihologie empirică (1732), alta de psihologie rațională (1734). Deși conținuturile acestor opere diferă mai puțin între ele decît arată titlurile, încercarea pune în evidență un divorț ce s-a definitivat abia pe la mijlocul veacului trecut. Înțelesurile de „psihologie filosofică“ și de „psihologie științifică“ sînt considerate îndeobște ca înțelesuri exclusive antitetice.

Termenul de psihologie filosofică se pretează la comentarii. El înseamnă mai întîi o reminiscență a psihologiei metafizice și ontologice, ce se ocupă de suflet, de natura, originile și destinul acestuia. Din momentul mai ales al deosebirii făcute între experiența externă și cea internă, s-a crezut că percepția internă, datorită caracterului ei nemijlocit, de evidență, ar avea un rang superior față de cea externă. Psihologia capătă atunci pentru metafizician un loc privilegiat printre celelalte științe. Se pare că am fi în posesia unui drum direct spre realizarea lucrului în sine sau spre intuirea esențelor. Sugestia lui Berkeley a fost preluată și amplificată de Schopenhauer, cu toată interdicția lui Kant.

S-ar părea că o psihologie ontologică sau metafizică nu ar avea astăzi nici un credit printre oamenii de știință, pentru motivul

simplu că, din punct de vedere epistemologic, experiența internă nu este radical deosebită de cea externă. Introspecția, deci, nu este o cale metafizică. „Psihologul trebuie să renunțe la metafizică — afirmă sentențios TH. Ribot, în 1885 — și metafizicianul la psihologie" (B, p. IV).

Deşi au trecut mai mult de şase decenii de la pătrunzătoarea critică a lui F. A. Lange (p. 403) făcută substanțialismului materialist și aproape un secol de experimentalism psihologic „științific", formula lui Lange a unei „psihologii fără suflet" n-a rămas. Sufletul a cedat locul eului. Din mitologie sufletul a trecut ca substanță în metafizică, apoi, ca eu și persoană, în psihologie (E. Cassirer, v. II, p. 192—193). Conștiința nemijlocită a eului unitar și identic cu sine însuși ne poate conduce în aparență spre postularea unei entități metafizice. Eul pentru Th. Lipps este „das absolut Erste und Letzte" (p. 6). Această realitate „primă și ultimă" există „în sine", chiar dacă nu poate fi descrisă. Dintre autorii tratatelor moderne îl vom cita pe J. Fröbes ca exemplu de psiholog care nu dă înapoi în fața unui eu substanțial, dat nemijlocit în conștiința de sine (v. 2, p. 99—107). Ca să cităm un alt psiholog de formație experimentală, riguros științifică și străin de preocupări religioase, pe W. Stern, vom observa că acesta nu numai că admite existența unei psihologii filosofice, găsind că este greu de făcut o delimitare între psihologia empirică și punctul de vedere metafizic dar susține chiar necesitatea menținerii relațiilor între aceste două moduri de cunoaștere. „Convingerea, astăzi destul de răspîndită — spune el — că psihologia poate sau trebuie să fie o disciplină străină de filosofie, amenință să ducă nu numai la o dezanimare („Entseelung") a psihologiei, dar are ca urmare faptul că premisele filosofice și epistemologice se pun în mod *inconștient* la baza activității științifice, în aparență liberă de premise". (B, p. 10). Stern nu numai că fundează psihologia pe o realitate substanțială și metafizică, „persoană neutrală din punct de vedere psihofizic", dar îi prescrie și un program filosofic. Acest program are însă un caracter cam vechi și probleme cu soluțiile lor aparțin în mare parte istoriei. Astfel, după Stern, problemele fundamentale ale psihologiei filosofice sînt: natura sufletului, limitele și posibilitățile psihicului, raportul dintre suflet și corp și destinul sufletului. Pe lîngă aceste preocupări, avem și una epistemologică, a valorii cunoașterii psihologice. Tratarea acestor probleme aduce în domeniul psihologiei „ordine și sistem, înțeles și lămurire" (ibidem, p. 13).

Afară de înțelesul metafizic și ontologic psihologia filosofică mai are și unul *metodologic*, de procedare, de metodă în interpre-

tarea și explorarea realității și anume de metodă reflexivă, critică și speculativă. Pe acest înțeles se întemeiază antiteza aparentă între psihologia empirică și psihologia filosofică. Acest înțeles este denunțat ca o primejdie pentru psihologie, dar mai cu seamă de către experimentaliști. O asemenea psihologie reflexivă (denumită „filosofică", de fapt însă empirică) continuă totuși să existe alături de cea experimentală (v. A. Lalande, p. 374—375), deși constatarea neexperimentală este astăzi, pentru multă lume, egală cu neștiințifică. Nu credem nimerit că această psihologie reflexivă să fie tratată ca o filosofie, ca o psihologie filosofică. Dacă neexperimental nu înseamnă și lipsit de contact cu realitatea, disprețul pentru psihologia critică și reflexivă îl socotim ca efectul unei îngustări abuzive a înțelesului. Sub masca de „spirit științific" se ascunde uneori o tehnică pretențioasă și sterilă, împreună cu o incapacitate totală de înțelegere.

Am putea discerne încă un sens în legătură cu cel anterior, care s-ar referi la un domeniu special al psihologiei, ce nu poate fi cercetat decît de o psihologie filosofică. Anumite probleme se pot ataca numai pe cale speculativă. „A determina obiectul, metoda unei științe — spune H. Piéron, nu înseamnă a face știință, ci filosofie" (p. 12—13).

O priză de conștiință a psihologului asupra obiectului său de cercetare și a metodelor de investigație este un moment de trecere de pe un plan empiric și perceptiv pe un plan reflexiv, critic, logic sau epistemologic. „La science est une chose, la prise de conscience en este une autre", spune L. Brunschvicg (p. 137). E vorba de părăsirea *obiectului* științei în favoarea *teoriei* asupra activității respective. Recunoaștem că o asemenea repliere a conștiinței asupra propriilor sale acte este caracteristică filosofiei. Dar această repliere sau reflexiune este proprie în genere și psihologului. În fond, întreaga psihologie a izvorît din întoarcerea luminii conștiinței asupra propriilor sale conținuturi. Numai că priza de conștiință a psihologului vizează *psihicul*, structurile și fenomenele psihice, în timp ce replierea filosofului se referă cu deosebire la *acte spirituale*, cum ar fi de exemplu investigația și creația științifică, valoarea și limitele cunoștinței.

Aptitudinea de repliere este — după părerea lui A. Burloud cauza funcției secundare (sau a „secundarității") din clasificarea lui Heymans și Wiersma, caracteristică introvertiților. După schema lui Kretschmer, aceștia intră în cadrul morfologic al astenicilor. Una din aceste cauze (ale funcției secundare) este dispoziția de a se replia, proprie introvertiților". (De aici, Biran,

C o n s t a n t, F r o m e n t i n, A m i e l); este oare o întîmplare că printre filosofi sînt atîția astenici?" (p. 134).

Raportul dintre psihologie și filosofie se prezintă altfel decît între psihologie și celelalte științe, pentru că aici nu este vorba de interferențe posibile între domeniile lor și nici de interdependența realităților respective. Relația apare ca între *două moduri* sau două spirite de cercetare și de explicație: unul științific și altul filosofic (vezi p. 165).

Deosebirea poate fi privită ca *modală,* situată pe același plan, dar ea ni se poate înfățișa ca o deosebire de *nivel,* între două etaje suprapuse, în gradul de generalitate, abstracțiune și de sinteză. Chiar dacă aceste două atitudini se află într-o legătură organică — și poate chiar ierarhică — între ele, iar linia de demarcație nu poate fi trasă totdeauna cu precizie, înțelesurile lor sînt bine distincte. Indiferent cum am defini filosofia și știința, sferele lor se exclud. Iată de ce împerecherea titlului de psihologie cu cel de filosofie ne sugerează o simplă suprapunere sau o continuare organică între psihologie și filosofie. Tot așa există o filosofie a fizicii în sensul de filosofare asupra materiei, o filosofie a vieții sau a spiritului. O psihologie filosofică ne arată *modul de joncțiune a psihologiei cu filosofia,* articulațiile și relațiile dinamice între obiectele și metodele acestor discipline. Relația dominantă este între parte și întreg. Luată însă în esența ei, psihologia sau este știință și atunci nu este filosofie, sau este filosofie și nu mai este psihologie. O filosofare asupra vieții sufletești sau reflecția epistemologică asupra cunoașterii psihologice sînt acte de ordin filosofic și nu de natură psihologică chiar dacă prezintă un interes pentru psiholog.

Problema se poate pune numai dacă este bine ca psihologia să păstreze raporturile cu filosofia și dacă din relațiile lor intelectuale ar rezulta beneficii pentru disciplinele respective.

Filosofia nu poate face abstracție de datele științifice ale psihologiei, la fel după cum nu se poate elimina din materialul său de reflexiune nici un alt aspect al realității. Fie că ne gîndim la o filosofie specială (filosofia psihologiei) fie la una generală, metafizică, nu putem neglija foloasele ce le poate avea psihologia din contactul cu filosofia. Dacă nu stăm pe poziția unui antimetafizician fanatic, nu putem să nu recunoaștem că adeseori științele profită de speculațiile metafizice. Și este normal să fie așa, întrucît prin caracterul său sintetic și unitar, filosofia creează sensuri noi, mai ample și mai juste pentru disciplinele speciale pe care se întemeiază. Folosul psihologiei în contact cu filosofia este acel al părții înțelese în lumina întregului. În acest sens, psihologia devine o disciplină conștientă de sine, de funcția sa într-un întreg de cu-

noştinţe. Cercetarea psihologică îşi lărgeşte perspectivele, dacă păstrează conştiinţa unităţii întregului sistem de cunoştinţe.

Dacă prin filosofie înţelegem ca şi Ch. Baudouin o operaţie de ordonare („mise en ordre") a cunoştinţelor, existînd astfel mai multe moduri — egal de bune — de a pune ordine („Decouverte de la personne", Presses univ., 1940, p. 1—2), contactul psihologiei cu filosofia înseamnă integrarea unei discipline într-un sistem general şi mai comprehensiv de cunoştinţe. Pe lîngă aceasta o ştiinţă nu are sensul evoluţiei sale decît prin prisma ipotezelor mai generale, care prin definiţie sînt filosofice. Din examinarea staticii şi dinamicii psihologiei rezultă necesitatea unui contact cît mai strîns al acesteia cu filosofia, păstrîndu-se însă rigurozitatea şi exactitatea metodelor ştiinţifice. Autorul uneia dintre primele tratate de psihologie apărute în limba engleză, John Dewey (1886) susţine avantajul pentru psihologie de a fi tratată în legătură cu filosofia. Argumentul este valabil şi astăzi, este mai bine să tratez chestiunile filosofice explicit, decît să le admiţi implicit pretinzînd că n-ai nimic comun cu ele.

Pentru a ne referi la un exemplu mai recent, citām o lucrare de optică fiziologică în care autorul, fiziolog, nu poate eluda problema filosofică a raportului dintre percepţie şi realitate (v. Wilhelm Trendelenburg, p. 296).

8. PSIHOLOGIE ŞI ARTĂ

În analizele noastre de pînă acum ne-am ocupat de psihologia ca ştiinţă. Dar titlul de psiholog şi-l poate revendica — şi cu drept cuvînt — un Dostoievski, un Rembrandt sau un Proust. Se pune întrebarea, dacă observaţiile şi analizele acestora intră în domeniul ştiinţei sau al artei? Întîlnim de asemenea, mari psihologi şi printre oamenii politici, medici, jurişti şi educatori, persoane adesea fără cunoştinţe de psihologie, dar în posesia artei de a cunoaşte oamenii. În fine, se afirmă, că în aplicaţiile lui, psihologul tehnician trebuie să posede arta de a aplica cunoştinţele sale teoretice la cazuri concrete.

Se constată curent că toate aceste manifestări, în diferite domenii ale artei psihologice nu se află într-o corelaţie strînsă cu pregătirea teoretică a psihologului: un practician poate fi superior psihologului teoretician în justeţea şi fineţea observaţiei, în formularea diagnosticului sau a pronosticului psihologic rămînînd însă refractar înţelegerii de principii sau de explicaţii teoretice.

Pentru a putea da un răspuns satisfăcător la problema pusă, se cere mai întîi să nu uităm că termenul de artă are înțelesurile: a) estetic, de realizare a valorii estetice și b) practic, de tehnică.

a) Ne-am întrebat dacă literatura lui Dostoievski, dacă romanele sale reprezintă artă sau psihologie. S-ar părea că înțelesul estetic de artă n-are nici o legătură organică cu psihologia; un roman poate fi psihologic fără a fi artistic, și poate fi artă fără a fi psihologie. Arta însă se poate servi de un material de observații psihologice, după cum și psihologul poate folosi arta în expunerea adevărurilor psihologice. Materialul psihologic folosit de un artist poate aparține intuiției sau reflecției, gîndirii discursive a artistului. Aceeași pătrundere intuitivă pe care un om practic o folosește în sfera intereselor lui politice, medicale, educative, economice, industriale sau juridice, omul de artă o folosește ca instrument în rezultatele obținute — ca material, pentru opera lui de artă. Desigur că opera unui Dostoievski, poate servi ca material ilustrativ de prima mînă pentru un psiholog, dar numai ca material intuitiv, de ilustrare. Observația unui romancier nu poate avea valoarea de constatare a unui om de știință, mai întîi pentru că pe romancier nu-l preocupă adevărul, ci efectul estetic (al ficțiunii sau al adevărului).

Contactul cu arta, cu literatura în special, este pentru psiholog o necesitate. „Dacă ești student în psihologie, citește multe, multe nuvele și dramă, precum și multe biografii. Dacă dimpotrivă nu ești student în psihologie, citește și atunci toate acestea, dar necondiționat citește și psihologie". (Gordon Allport, p. 416). Ne întrebăm dacă ficțiunile artistice pierd contactul esențial cu realitatea. Arta, într-un sens este viață și sugerează viața, oricît de fictiv ar fi ea reprezentată. Un roman cu o înlănțuire nenaturală, antipsihologică, de ficțiuni ne respinge, oricîte calități stilistice ar conține. „*Faptul literar* — spune Fernand Baldensperger — în principiul său exprimă prin cuvinte un moment al vieții, perceput de către un spirit care nu se mulțumește de a-l străbate, nu pretinde de a-l modifica, ci care caută să-l fixeze printr-un echivalent verbal potrivit"... „el este o forță analogă a spiritului uman, doritor să facă aparent ca și cum ar „transsuda" un moment al vieții" (p. 10). Romancierul procedează prin intuiție, fiind atent la logica internă a situațiilor, a faptelor, a motivărilor. În această privință, „Einfühlung" se apropie de „Verstehen". Aici nu mai este vorba de o înlănțuire cauzală, ci de o înțelegere finală, de motivație, desfășurare sau proiecțiune internă. Un fapt psihic nu se leagă de altul, ci derivă din acesta. Romancierul sau dramaturgul trebuie să aibă o adîncă înțelegere psihologică, intuitivă și discursivă, fie numai

intuitivă. Deci urzeala artistică este psihologică, iar arta este realizarea unei valori estetice prin psihologie.

Există numeroase cazuri cînd intuiția scriitorului se sprijină pe o adîncă cunoaștere științifică, teoretică, cînd scriitorul traduce într-o intuiție artistică și în imagini plastice o teorie științifică. Dacă în primul caz, intuiția psihologică s-ar putea numi preștiințifică și preanalitică, în cazul al doilea ea ar fi științifică și sintetică, dacă n-ar urmări alte scopuri, dacă nu s-ar efectua pe un plan de ficțiune, subordonîndu-se conduitei și legilor estetice. Nici într-un caz deci nu este corectă aplicarea termenului de psihologie artistică. Arta și psihologia rămîn noțiuni exclusive, realități ce nu pot să stea pe același plan, deși activitatea de osmoză între psihologie și literatură este vie. Este suficient să amintim de invadarea literaturii cu idei psihanalitice (freudiene sau alderiene). Nu există psihologie la modă care să nu fie tradusă în limbajul artistic de imagini. Numai că psihologul dispare ca atare în artistic, după cum arta poate fi un simplu mijloc subaltern față de dominanta științifică din configurația cu sens de psihologie.

b) Arta psihologică a unui om politic sau a unui jurist nu poate avea înțeles estetic, ci unul practic, utilitar, de tehnică. Se poate oare susține că psihologia făcută de aceștia nu este știință, ci numai artă? Poate fi vorba oare de o anumită tehnică psihologică în politică sau în medicină, cînd la prima vedere practicianul este în stare să descifreze într-un semn imperceptibil — o intenție, într-un gest abia schițat — o motivație? Asemenea tehnică este numai artă sau este artă și știință?

În unele cazuri, ea rămîne în faza preliminară și oarbă a concretului, fază sincretică, globală, empirică, preștiințifică și preanalitică, în alte cazuri ea se sprijină pe un sistem de explicații și observații analitice, reprezentînd un act de fuziune, de sinteză susceptibil de a se desfășura într-un proces de gîndire discursivă: faza finală, postanalitică. În primul caz, tehnica e un meșteșug orb, în cazul al doilea este o operație științifică rațională, reflexivă, conștientă de scopurile sale utilitare și de existența unui determinism riguros între mijloace și scopuri. „Tehnica fără știință este oarbă", spune H. Delacroix, (p. 294).

Cînd tehnica este o pură artă, ea devine cu greu transmisibilă și rămîne cel mai adeseori o artă pur individuală. Sub acest raport s-ar părea că ea se suprapune înțelesului estetic. Nefiind o procedare discursivă, ci una intuitivă; fiind o operație strict personală, posedă ceva din modul de creație artistică. Credem totuși că nu este bine să lărgim în mod inutil noțiunile, diferențele fiind esențiale: diagnosticul psihologic (al omului politic, al medicului, al

educatorului) rămîne practic, n-are nimic din contemplația dezinteresată și nici din valoarea și caracterul unei opere de artă.

Nu se poate susține totuși, în mod absolut, că procedeele practice intuitive nu se pot imita și transmite. Toate practicile magice se transmiteau la un număr, firește restrîns, de inițiați. Numai că, lipsind explicația analitică, cunoștința relației cauzale, se transmit în aceste cazuri și multe detalii superflue, parazitare, fără nici o legătură reală cu efectul urmărit. Cînd nu se cunoaște mecanismul relației nu se știe ce este de reținut și ce trebuie înlăturat. Dacă în trecut au existat procedee empirice, preștiințifice, o pură artă psihologică, astăzi avem o psihotehnică.

Dar ne poate obiecta cineva că pe deasupra tehnicii ca atare, care se învață și se transmite, există ceva în plus, tocmai arta de a te folosi de procedeele tehnice, aptitudinea de a le potrivi exact după cazul concret. Aici arta se confundă cu coeficientul personal, cu aptitudinea, cu talentul. Într-adevăr, oricît de conștientă și rațională ar fi tehnica, metoda de aplicare, ea rămîne totdeauna la un anumit grad de generalitate și aplicabilă la tipuri de cazuri. Nota diferențială a cazului individual îi scapă. Numai arta practicianului o poate sesiza. Arta acestuia se confundă atunci cu intuiția, cu puterea de sinteză a observațiilor. Concluzia sintetică, diagnosticul variază de la caz la caz.

Trebuie să subliniem aici asemănarea psihologiei practice cu medicina. Ca și aceasta din urmă, psihotehnica urmărește diagnosticul individului, pentru ca pe baza lui să emită concluzii, adesea cu valoarea prognostică, alteori psihopedagogică sau pedagogică. Iată de ce putem aplica și psihologiei constatările făcute de René Leriche cu privire la medicină: „Știința de observație, ea nu operează decît cu fapte de observație. Arta este de a ști să le culegi obiectiv și să le alegi spre a le face să colaboreze la diagnosticul care este scopul". „Această concluzie, diagnosticul, este totdeauna o operație a spiritului care compară, ordonează, ierarhizează și pășește astfel treptat spre această sinteză constructivă care este depistarea bolii".

Psihologiei i se aplică concluziile la care a ajuns J. Nițulescu cu privire la medicină: „Ea trebuie să întrunească bogăția de cunoștințe și rigurozitatea de metodă a științelor cu imaginația și talentul cerut practicianului" (p. 49).

În aplicațiile sale practice, psihologia este știință și artă. „În mod exclusiv — spune Allport — personalitatea nu este nici o problemă de artă nici una de știință, ci una de artă și știință împreună" (p. 415).

9. COORDONATELE VIEŢII PSIHICE

Din analiza raporturilor psihologiei cu ştiinţele învecinate s-a putut desluşi poziţia acestei ştiinţe. Eliminînd ceea ce nu este psihologie am delimitat cu aproximaţie domeniul psihologiei. Dacă am rămîne aici, s-ar putea presupune că avem pretenţia de a cunoaşte mai bine domeniile ştiinţelor învecinate decît al psihologiei însăşi. Ar fi momentul să procedăm la o determinare pozitivă a psihologiei.

Constatăm însă cu surprindere că nu putem evita tautologia: ştiinţa psihologiei se ocupă cu „fenomenele psihice" sau: psihologia este ştiinţa „vieţii sufleteşti" sau a „trăirilor sufleteşti" sau a „experienţei interne" (echivalent cu psihic) sau a „lumii interne"; sînt definiţii *nominale*.

La fel, definiţia tautologică a psihologiei prin activitatea psihologului nu este o simplă butadă. Într-adevăr psihologia se defineşte prin obiectul ei, însă obiectul la rîndul lui, se înţelege şi se determină prin activitatea, comportarea ştiinţifică a omului de ştiinţă, prin perspectiva adoptată de cercetător. Obiectul capătă înţeles prin activitatea îndreptată spre el, iar conduita este determinată de proprietăţile obiectului. Iată o dovadă concludentă că în înţelesul însuşi al psihologiei nu putem separa subiectul de obiect. Unul se defineşte prin celălalt.

Din cele spuse pînă acum se poate trage concluzia că psihicul se defineşte în modul cel mai general, prin unitatea dinamică subiect-situaţie, eu-lume. Spre deosebire de unitatea fizică, sistemul psihic ca şi unul biologic, prezintă caracterele unei „autofuncţii" sau ale unei „autoregulări"; are deci, un centru de gravitate sau de reper în subiect, în eu. (G r. T. P o p a, p. 18 şi 23).

Într-adevăr, fie că pornim de la înţelesuri subiectiviste, ca „trăire", „viaţă psihică", „fenomen conştient" sau de la poziţia obiectivistă, ca cea de „conduită" sau „comportare" toate implică în ele o relaţie. B r e n t a n o are perfectă dreptate accentuînd ca însuşire dominantă, *intenţionalitatea sau relaţia cu un obiect*. Fie că pornim de la un obiect, avînd în vedere răsfrîngerea acestuia în subiect, fie că pornim de la subiect, urmînd linia de orientare în afară, rămînînd continuu în acelaşi cîmp dinamic. Am putea conchide că aproape toate definiţiile psihicului sînt bune întrucît ele conţin — implicit sau explicit — relaţia subiectului cu obiectul.

Dar şi această definiţie a psihicului este prea largă, dacă prin subiect nu se înţelege o conştiinţă în care şi pentru care este dat obiectul respectiv. Fenomenul pigmentării în contact cu razele so-

lare este efectul unei relații între un subiect și lumea externă fără a fi un fenomen psihic. Pigmentarea pielii, ca fapt de conștiință („conștiința despre...)“ se suprapune faptului fizic și celui fiziologic.

Deși faptul intenționalității implică și pe cel al conștiinței, definiția trebuie să fie mai explicită și mai strînsă: psihicul rezultă din relația unui *subiect conștient cu un obiect*. Prin obiect înțelegem fie o situație materială, fie una psihică ori culturală, ori psihologică (de exemplu: „obiectul actual al conștiinței mele este noțiunea de obiect“).

Se înțelege că subiectul ca persoană trebuie integrat în tot complexul lui social și de valoare, precum și obiectul în întreaga structură a situației fizice, psihice sau axiologice. Atunci conștiința devine o conștiință de ceva, iar ceva devine obiect pentru o conștiință. Se poate susține că psihologia studiază realitatea în funcție de eu, adică lumea ca reprezentarea unei conștiințe, după cum este tot atît de exactă afirmația că obiectul psihologiei este eul (individualitatea sau persoana) în raport cu o ambianță. „Primul înțeles îl are desigur în vedere Pierre Janet cînd spune: „Prin însăși definiția sa psihologia este în contact cu toate. Ea este universală. Fapte psihologice există pretutindeni. Ele există în lucrările unui literat ca și în studiile anatomice asupra creierului“.

Dacă psihologia este știința *subiectivului*, ea devine — după justa expresie a lui E. Huserl — un corelat al tuturor științelor“. Dar o asemenea știință cuprinde în mod necesar și subiectivitatea psihologului însuși (E. Husserl; B, p. 34). Psihologia devine astfel știința eliminării coeficientului subiectiv din cercetarea subiectivității (efort de desubiectivare a subiectivului). Psihicul s-ar naște, după Pierre Janet, din „convorbirea cu sine“. „Cu o lovitură de baghetă, după expresia lui Henri Piéron, societatea ar desprinde un suflet dintr-un organism animal“ (p. 42).

Trebuie să reținem deosebirea esențială între etajul unei simple reacțiuni la o situație și acel de priză de conștiință îndreptată cînd asupra situației, cînd asupra subiectului („a fi“ și „a fi conștient“ de obiect sau de sine). Acest strat eminamente psihologic, al conștiinței obiectului ca obiect și a subiectului ca subiect trebuie să-l avem mai cu seamă în vedere cînd vorbim de psihologie.

Spre deosebire de obiectele fizicii care tind a fi obiecte în sine dar nu și pentru sine, cele psihice nu există în sine, ci numai pentru sine, adică pentru o conștiință. „A exista și a avea conștiința existenței nu fac pentru o conștiință decît una“. Numai ea există *pentru sine* și *prin sine*. „Marea lege ontologică a conștiinței este

următoarea: singurul fel de a exista pentru o conștiință este de a avea conștiința că există" (J. P. S a r t r e, p. 125 și 126).

Dar, voind să îngustăm sfera noțiunii de subiect prin introducerea notei de conștiință, ne izbim de o altă dificultate. Subiectul poate avea o conștiință care să întreacă cu mult limitele individuale, o conștiință identificată cu interesele umanității întregi, vizînd o lume de valori absolute; un subiect obiectivat, un eu general, o conștiință universală. Sinteza în fața unui corelat de nivel superior: spirit-valoare. Întrucît conștiința spirituală este și universală, obiectele aici nu există numai pentru o conștiință, dar și pentru sine. Etajul *noetic* al conștiinței axiologice, este și el un nou capitol, suprapus și mereu în creștere, al psihologiei.

Se vede bine că există niveluri de conștiință. Prin această constatare răspundem și la obiecția că am construi o definiție a psihicului prea îngustă, reducînd fenomenul psihic la conștient și eliminînd astfel din psihologie capitolul inconștientului. O justă înțelegere a conștiinței, va elimina de la sine obiecția.

Orice conduită umană este conștientă față de una inconștientă și inconștientă față de alta mai conștientă. Conștiința și inconștientul sînt înțelesuri relative. Noi sîntem *relativ conștienți*, conștiința fiind alta în vis, în stare de hipnoză, în starea de veghe (una în solitudine și alta în mari mișcări de masă), în automatism, în delir, în ocupații cotidiene sau în momente de creație.

Prin relativizarea înțelesului de conștiință, ne lovim de o altă dificultate. Dacă starea de conștiință nu are o poziție absolută, rămîne nedeterminată (în definiția psihicului prin conștiință) situația subiectului. Înțelesului de psihic îi lipsește un conținut, definiția fiind formală. Ne lipsește criteriul de diagnosticare a *treptelor de conștiință*. Acest criteriu trebuie găsit și folosit. Fără el psihologul se află în situația marinarului fără busolă. Psihologul trebuie să posede instrumente de determinare a treptei psihice pe care se află subiectul conștient.

Definiția psihicului sau a conștiinței deci este inseparabilă de determinarea poziției relative a obiectului de cercetare psihologică, a conduitelor de care se ocupă această știință, a locului de pe coordonate pe care se situează organismul față de alte științe sau față de sine însuși din alte momente ale existenței sale.

Analizele noastre ne-au adus la necesitatea determinării însușirilor reale și concrete, determinate în timp și spațiu ale fiecărui nivel de psihism în parte. Nu se poate ști ce este o știință decît cunoscînd în concret și adînc obiectul acesteia. În mod practic și real nu vom ști ce este psihologia înainte de a parcurge științific toate compartimentele vieții psihice. Problema tratată aici se

cere urmată de problema *coordonatelor psihice*, a punctelor de reper față de care se poate localiza și caracteriza o structură sau o individualitate psihică.

Vom încerca o schițare fugară a unui sistem de coordonate, ce reprezintă trei *opoziții dialectice*, între extremele cărora se situează o ființă.

Prima, pe dimensiunea *verticală* a existenței, este opoziția: inferior-superior, real-ideal; a doua, pe axele *orizontală* și *longitudinală:* intern-extern, subiect-obiect, eu-lume și a treia, *în ordinea temporală:* trecut-viitor.

a) Psihologia antiaristotelică deosebește mai multe trepte ale sufletului așezîndu-le respectiv în diferite părți sau organe ale corpului. A r i s t o t e l transformă această împărțire spațială în una conceptuală, deosebind un suflet vegetativ sau nutritiv, unul senzitiv animal și în fine, unul superior, uman, cogitativ, rațional. Psihologia de astăzi n-a mers prea departe în această privință (psihologia germană deosebește: „Leib", „Seele" și „Geist"). Ea descrie însă destul de amănunțit diferitele forme ale psihicului animal, mentalitatea primitivă și ceva din psihismul genial. Între treapta primitivului și a geniului se situează psihismul omului mijlociu în faza actuală a evoluției.

Ca funcție de echilibrare între forțele organismului și acelea ale mediului, conștiința se prezintă în moduri diferite de complicație și structuralizare. Fiecare etaj reprezintă un mod de echilibrare psihică, fiecare treaptă a conștiinței exteriorizează cîte un tip anumit de motivare a conduitei. Motivarea este în fond un gen de reglare a conduitei.

Acțiunile animale sînt determinate de interese vitale de ordin alimentar, sexual, de apărare sau adăpost. Conduita primitivă se complică cu motivări de ordin mistic și religios; omul civilizat de astăzi — mai greu de definit — din lipsa de perspectivă — este prin opoziție cu primitivul raționalist. J a n e t îl caracterizează ca egoist logic. Este adevărat că motivația omului de rînd radiază mai cu seamă din preocupări personale și egoiste. Moraliștii francezi au disecat cu multă pătrundere mobilurile acțiunilor unui om de rînd. Personalitatea spirituală trăiește în lumea valorilor și reglarea conduitei acesteia se face pe planul normelor ideale. Pasul de la omul egoist spre cel altruist, moral, ca și de la logica „justificativă" a omului interesat spre logica dezinteresată a omului de știință, se aseamănă cu transformarea perspectivei geocentriste în cea heliocentristă. Între egoism și egocentrism pe de o parte și dezinteresarea altruistă, libertatea și obiectivitatea logică, pe de altă parte, se situează echilibrul conștiinței umane actuale, reale, empirice. În

tensiunea continuă, în lupta dintre forțele telurice ale egoismului biologic și idealurile spirituale ale culturii se desfășoară destinul uman. Tensiunea între eul empiric și cel ideal, lupta între aceste două euri constituie, în unul din aspectele sale, tragicul existenței; dualism ierarhic al ființei umane, concretizat în mitul centaurului: privirea îndreptată spre cer și copitele înfipte în glie.

În neutralitatea morală inițială a conștiinței se conturează polarizîndu-se valorile negative și cele pozitive. Din indiferența naturală se naște dualitatea și adversitatea binelui și a răului, a dreptății și a nedreptății, a frumosului și a urîtului, a adevărului și a erorii, a divinului și a diabolicului. Armonia se realizează abia la nivelul abolirii eului egoist, al supunerii acestuia de către eul „impersonal", concretizat într-o conștiință spirituală, noetică, universală. Este necesar de subliniat, că pe de o parte, legile etajelor inferioare se regăsesc, transfigurate, în întreaga suprastructură psihică, iar, pe de altă parte, orînduirea și finalitatea suprastructurii se reflectă în alcătuirea infrastructurii. „Eului biologic al percepției — spune L. Brunschvicg — i se substituie eul spiritual al științei" (p. 143).

Legile ascensiunii ierarhice au fost formulate pînă acum ca procese: de diferențiere și integrare, de trecere de la simplu la complex, de la automat la voluntar și de la organizat la mai puțin organizat. Treapta superioară reprezintă totodată un grad superior de conștiință și o formă superioară de echilibru.

Explicația genetică, — onto sau filogenetică — se sprijină pe treptele dimensiunii verticale ale psihismului. Această dimensiune reprezintă acel dublu sens al existenței, despre care ne vorbește Bergson, al ascensiunii și al destinerii, al spiritualizării și al materializării. Sensul conduitei se lămurește din interacțiunea etajelor, din conflictul și modul de echilibrare între apetiturile biologice și forțele coercitive sau de atracție (reglatoare) ale valorilor ideale. Armonizarea și sinteza acestora se produce pe planul spiritual al dimensiunii real-ideal, în actul ridicării la nivelul valorii, în momentul atingerii planului superior și ideal al eului.

b) Pe coordonatele orizontală și longitudinală, ale planului subiect-obiect, conștiința aproape adormită în unitatea indiviză și neutră, între organism și mediu, a unui ciclu dinamic extrem de redus, exploziv, al tropismului sau al reflexului, se trezește — în procesul lung de dilatare și distanțare — prin tensiuni și conflicte acute între eu și non-eu, suflet și nume, ajungînd în faza de armonie abia prin identificarea valorii eului cu valoarea obiectului creat: eu în valoare, valoarea în mine. Tragicul existenței se re-

zolvă prin interiorizarea obiectului, a valorii în subiect și prin obiectivarea, exteriorizarea subiectului în valoare.

Conștiința tinde să impună schemele ei lumii din afară, iar lumea rezistă, sancționînd încercările de adaptare ale conștiinței. „Acordul gîndirii cu lucrurile și al gîndirii cu ea însăși — spune J. Piaget — exprimă acest dublu invariant funcțional al adaptării și al organizării. Or, aceste două aspecte ale gîndirii sînt de nedespărțit: adaptîndu-se la lucruri, gîndirea se organizează ea însăși și organizîndu-se ea însăși, își structurează lucrurile" (p. 16). Această ajustare mutuală ajunge la stadiul ideal, realizat în norma adevărului ce reprezintă aspectul ideal al obiectului. Într-un adevăr avem realizată concordanța cerută și lichidarea tensiunii între subiect și obiect. În norma binelui și a dreptății dispare antagonismul între eu și altul; în valoarea estetică se realizează armonia și împăcarea subiectului cu sine însuși.

Explicația psihologică a proceselor de pe aceste dimensiuni va fi de natură cauzală și funcțională. Comportarea individului se va explica din relația dinamică a doi termeni, subiect-obiect. Conform cu principiul convergenței (W. Stern), dacă începem cu obiectul, sensul acestuia se va lumina prin raportarea lui la conduita subiectului, iar cînd va fi vorba de subiect, prin raportarea acestuia la proprietățile ambianței respective. În procesul de adaptare mutuală se creează lumea simbolică a spiritului.

c) Pe coordonata *temporală*, pornind de la o trăire aproape instantanee a conștiinței și mergînd printr-o dilatare succesivă în trecut și viitor ajungem la dispariția opoziției în înțelesul de eternitate. Din semirealități, trecutul și viitorul se transformă — în albia spirituală — în realități mai consistente. Existența eului spiritual nu se mai ancorează în coordonatele subiective, vitale și psihice ale timpului. Ea se fixează într-o conștiință istorică, în perspectiva eternității. „Iată de ce timpul ne apare ca necesar pentru edificarea unei personalități spirituale eterne. Viața spirituală temporală este conservarea a ceea ce a fost în ceea ce este, necesară pentru a păși în fața a ceea ce va fi. Realitatea temporală care se exprimă prin numele de istorie... reprezintă stofa acestor organe spirituale de eternitate care sînt fără întrebuințare în ceea ce numim viață" (I. Guitton p. 127—128).

Pe planul spiritual eul are conștiința solidarității cu tot ce l-a precedat și cu tot ce-i va succeda. Conștiința trăiește pe o traiectorie infinită. Din lupta prezentului cu trecutul și cu viitorul se naște conștiința integrării într-un *destin universal*.

Dar trecutul mai înseamnă memorie organică și automatism pentru individ și tradiție pentru societate. Două legi, după Janet,

guvernează lumea psihică: *legea repetiției*, a automatismului și *legea inovației*, a creației (B, p. 17—22). În tensiunea dintre aceste două forțe contrarii se desfășoară existența noastră psihică. În realizările obiective își găsesc spiritul subiectiv, reazem și orientare...

10. FUNCȚIA PSIHOLOGIEI

„Esența unei existențe este scopul acesteia", spune Aristotel. Înțelegerea deplină a unui organ o dobîndim numai din examenul lui funcțional. O noțiune sau un lucru se definesc mai bine prin indicarea întrebuințării lor (ca noțiune, simbol sau ca lucru), a rolului ce-l joacă în viața sau conștiința omului. Adevărul psihologic al acestei teze se evidențiază și mai bine în definițiile copiilor. „Ce este un cuțit" — „Pentru a tăia", îți răspunde copilul. „Ce este un cal?" — „Pentru ca să tragă trăsura" (p. 121, A. Binet). Credem deci, că este necesar să desprindem din analizele făcute cîteva înțelesuri cuprinse în funcția psihologiei. Descrierii *anatomice* trebuie să-i urmeze una *fiziologică*.

Afară de funcția directă și primară, exercitată în comun cu celelalte științe, de a fi instrument al cunoașterii unui vast domeniu cu toate satisfacțiile ce urmează din împlinirea trebuinței intelectuale, se mai pot discerne în activitatea psihologică și alte sensuri funcționale.

Adevărurile psihologice fac parte din lumea ideală a conștiinței axiologice. Este natural ca psihologul (care înseamnă cunoștința sau conștiința despre psihic) să aibă o influență asupra obiectului, asupra psihicului, modificîndu-i structura. Se știe doar că actul de conștiință asupra propriei noastre stări psihice o modifică pe aceasta din urmă, imprimîndu-i o nouă configurație, un nou sens. Faptul însă, căruia i se dă prea puțină importanță, deși la fel de specific lumii psihice ca și introspecția, este modificarea suferită de o conștiință prin actul de reprezentare a ei de către o altă conștiință. Obiectul fizic rămîne același, indiferent de părerea cuiva despre el. Obiectul psihic suferă influența conștiinței ce-l gîndește. *Conștiința de conștiință* modifică obiectul său, fie că acesta ne aparține nouă sau aparține altora. O analiză ce atinge limitele unei adevărate acrobații intelectuale și lingvistice pe linia relațiilor dintre conștiințe, ne oferă îndeosebi studiul lui Hans L. Stoltenberg.

Psihologia vizează în felul acesta o nouă lume de înțelesuri. Știința făurește sensurile, simbolurile și schemele necesare înțelegerii obiectului respectiv. Simbolurile științifice reprezintă puntea aruncată de conștiință între eu și non-eu. Din acest punct de vedere privită, știința creează adevărul, dezvăluind sensul realității. Care este, sub acest raport, importanța psihologiei?

Contribuția psihologiei este din cele mai însemnate, facilitînd într-o măsură mai mare decît alte științe, progresul conștiinței umane. Ajutînd la replierea conștiinței asupra ei însăși, grăbind procesul prizei de conștiință și al reflecției, psihologia contribuie într-un grad remarcabil la procesul spiritualizării, la realizarea valorilor. Ea merge astfel mînă în mînă cu filosofia. Prin conceptele și adevărurile sale, ea servește omului de sprijin în procesul de autoobiectivare a acestuia. Numai în ea și prin ea devenim transparenți pentru noi înșine și pentru alții. Prin descifrarea sensurilor umane psihologia este un însemnat punct de reazem pentru toate științele spiritului.

Nu sînt greu de văzut consecințele teoretice și practice ce decurg de aici. Cunoscîndu-ne mai bine pe noi și pe alții, ne înțelegem mai bine, construind astfel puntea solidă și necesară pentru o colaborare durabilă și o solidaritate umană indestructibilă. Nu este deci un simplu vis al unui vizionar idealist și utopic comunicarea lui E. Claparède făcută la ultimul congres internațional de psihologie asupra contribuției psihologiei la pacea lumii. „Orice știință pentru a trăi și a se dezvolta — spune el — are nevoie de un mediu unde cercetarea adevărului să fie liberă și dezinteresată. Adevărul științific este universal, deci internațional. Or, o lume ca aceea în care trăim de cîțiva ani, în care se caută a naționaliza adevărul, unde unii pretind că adevărat nu este decît ceea ce este util țării lor, o asemenea lume, pentru știință este o lume viciată care-și compromite avîntul său". (G, p. 208). Criza despre care vorbea el atunci (1937) dăinuiește încă, iar cauzele în mare parte sînt de natură psihică. Cunoașterea lor nu poate oare contribui la învingerea dificultăților, așa cum, în psihanaliză, cunoașterea complexelor este calea spre rezolvarea lor? Totul este ca, în climatul libertății gîndirii și al adevărului, să putem scoate la iveală *complexele* noastre colective.

Se simte însă prea puțină nevoie de ajutoarele psihologiei în domeniile mai puțin practice. În aparență și cu rezultate mai puțin imediate, dar cu mult mai grave, cum e în acel al educației. Lumea profană de la noi se dezinteresează de valorile sufletești sau le discută fără nici o conștiință a incompetenței sale.

Dacă aceasta este situația de la noi și în majoritatea țărilor

europene, în Statele Unite interesul public pentru problemele de psihologie este mult mai mare. Realitatea vie de acolo este cu totul alta. Iată impresiile unui psiholog culese cu prilejul vizitei sale în Lumea Nouă. René Zazzo atrage atenția asupra colaborării psihologilor cu specialiștii din domeniile educației, medicinii, industriei, comerțului. „Psihologia școlară nu cade din cer — spune el — pentru a se aplica mai mult sau mai puțin serios la toate problemele activității umane" (p. 4). Poate că lipsa unui interes mai susținut și mai laborios se datorește tocmai faptului că toată lumea se crede competentă în cîmpul psihologiei. Ne ocupăm puțin de psihologie, fiindcă cu toții ne credem psihologi înnăscuți. „Psihologia continuă să fie un cîmp al științei — spune Mc Dougall — unde profanul, amatorul și în general cititorul se cred la fel de competenți, ca și cercetătorul cu o lungă experiență, să judece valoarea unei ipoteze. Nu se prevede nici o schimbare în această privință: căci singura cale pentru un amator de a deveni conștient de amatorismul său este de a-l abandona" (B, p. XVIII).

Spre a evita denivelarea prin contact cu lumea profană, știința trebuie să cerceteze; spre a nu se evapora din conștiința umană, știința nu trebuie să întrerupă contactul ei strîns cu toate problemele omenirii. Dar ceea ce face ca domeniul psihologiei să fie mai frecventat de profani decît alte domenii științifice este caracterul de inteligibilitate, evidență, al înțelesurilor și al relațiilor psihice. Dacă *înțelegerea* unui fapt fizic presupune adesea o pregătire îndelungată, faptul psihic poate fi înțeles în mod direct și imediat, adesea fără ajutorul unor cunoștințe speciale. Numai că, *înțelegerea* fiind mai ușoară, descrierea și *explicația* sînt mult mai grele. De aceea, psihologia și vine pe lume după științele cosmologice.

Conștiința psihologică este încă în fașă. Omul n-a ajuns la credința că forța psihică întrece toate forțele fizice, reale și imaginare, mai întîi fiindcă energia psihică este aceea care le descoperă pe cele din urmă. Grav pentru destinul culturii și amenințător este faptul că omul începe, totuși, să se folosească, pe o scară tot mai întinsă, de forțele psihice, înainte de a le cunoaște eficacitatea și înainte de a le aprecia valoarea scopurilor.

Să ne gîndim numai la imensa energie a maselor declanșată de conștiința de drepturi, de necesitatea și puterea revendicării lor. Importanța conștiinței în transformările sociale se vede clar din *Manifestul Comunist*, unde Marx și Engels subliniază necesitatea de a „deștepta conștiința clară și netedă a muncitorilor asupra antagonismului adînc care există între burghezie și proletariat". (*Manifestul Comunist*, p. 59).

Interesantă pentru psiholog este chestiunea în ce măsură această conştiinţă *exprimă* antagonismul şi în ce măsură ea îl *sporeşte*. Este surprinzător că omenirea ignorează încă importanţa covîrşitoare a factorului psihic în cele mai însemnate prefaceri şi coliziuni ale societăţii, însoţite adesea de convulsiuni şi frămîntări dureroase. Perspective de terapie şi profilaxie *socială* sînt abia bănuite. Cîte psihoze sociale nu s-ar vindeca sau preveni, dacă dinamica psihică ar fi perfect cunoscută!

Profanul încă n-a ajuns la conştiinţa că un suflet echilibrat preţuieşte mai mult decît toate bunurile vieţii. Preceptele antice, conţinînd adevărul asupra *fericirii în noi,* au rămas închise în cărţile vechi şi din cînd în cînd sînt etalate în faţa copiilor. Ca instrument practic al îndreptării, al redresării şi înălţării omului, psihologia este încă un deziderat. Psihicul rămîne pentru cei mai mulţi o necunoscută şi va rămîne încă, atîta vreme cît omul nu se va elibera de sub imperiul concretului imediat. Marea deosebire dintre medicină şi psihologie stă în faptul că efectele în domeniul somatic se obţin în timp mult mai scurt decît în domeniul psihic. Acţiunea practică în zona psihică cere ochi care să vadă departe şi o inimă deprinsă să aştepte. Spre a învinge greutăţile imediate şi concrete, omul de ştiinţă trebuie să se înarmeze cu concepte abstracte, de proporţii vaste şi făurite pentru adîncimi şi depărtări mari. Căci microcosmul îşi are şi el infinitul lui, ca şi macrocosmul.

Dar să ne întoarcem o clipă spre trecut, evocînd momentul miraculos al replierii conştiinţei asupra ei însăşi în efortul de a deveni transparentă pentru sine.

„Ia spune-mi, Eutidem, ai fost vreodată la Delfi? — Am fost, pe Jupiter, de două ori. — Ai văzut pe templu, inscripţia: „Cunoaşte-te pe tine însuţi?“ — Mai e vorbă? — N-ai luat seama la învăţătura asta şi nu ţi-ai dat osteneala să te cunoşti? — Nu, zău: credeam că mă cunosc destul de bine; căci mi-ar fi fost greu să învăţ altceva, dacă nu m-aş fi cunoscut pe mine însumi. — Crezi tu că e destul să-ţi ştii numele ca să te cunoşti?“... „Apoi nu e limpede că cunoaşterea de sine e izvorul a nesfîrşite bunuri, pe cînd necunoaşterea de sine aduce o mulţime de rele? — Omul care se cunoaşte ştie ce îi este folositor; deosebeşte ceea ce face de ceea ce nu poate; lucrînd ce-i stă în putinţă, face rost de cele de trebuinţă şi trăieşte fericit; ferindu-se de ce e peste puterile lui, înlătură greşelile şi nenorocirea. Dimpotrivă, cel care nu se cunoaşte, ci se înşeală asupra valorii sale, zace în aceeaşi necunoştinţă de oameni şi de lucruri omeneşti; nu ştie nici ce-i trebuie, nici ce face, nici de ce oameni se slujeşte, ci se înşeală asupra tuturor

lucrurilor, lasă să-i scape binele și dă de nenorocire" (Xenofon, Din viața lui Socrate, Cartea IV, Cap. II).

Bineînțeles că obiecții împotriva cunoașterii de sine nu lipsesc, atît din partea filosofilor cît și a scriitorilor și nu este aici locul de a apăra valoarea cunoașterii de sine. „Maximă tot atît de primejdioasă ca și urîtă — spune Julien Benda despre cunoașterea de sine. Oricine se observă își oprește dezvoltarea: omida care ar căuta să se cunoască n-ar deveni niciodată fluture, ceea ce nu înseamnă să prescriem: „Pentru a atinge un scop, să nu știi ceea ce faci" (p. 91).

„Este o mare nerozie a filosofiei grecești „cunoaște-te pe tine însuți" — spune Anatole France în „Le jardin d'Epicure". „Noi nu ne cunoaștem nici pe noi, nici pe alții. A crea lumea este mai puțin imposibil decît a o cunoaște. Hegel a avut despre aceasta oarecare bănuială. Se poate ca inteligența să ne servească într-o zi să fabricăm un univers. A-l cunoaște pe acesta, însă, niciodată". (p. 59—60).

Menirea psihologului este de a ne deschide perspective largi asupra existenței umane. În eforturile concentrate ale cercetătorilor, în munca științifică, anevoioasă și delicată, efectuată în atmosfera de laborator sau de clinică, în rezultatele observației sistematice interne și externe sau ale inducției experimentale riguroase și exacte se vor contura jaloanele răspunsului la vechea și mereu actuala întrebare: *Ce este omul?*

PRINCIPIUL DOMINANTEI*

Într-o zi a anului 1904, pregătind în laborator un cîine pentru experiențele lui V v e d e n s k i, U h t o m s k i observă un fenomen neașteptat. Experiențele se făceau folosind excitarea electrică a zonei motorii a scoarței cerebrale canine, a centrilor ce comandă reacțiile extremităților. Întîmplător, în momentul experienței, cîinele se pregătea pentru actul defecației; în timpul experienței, în loc de a răspunde la excitație prin mișcarea extremităților, cîinele reacționează prin grăbirea actului de defecație. Abia după terminarea actului început, excitația electrică declanșează mișcările corespunzătoare. Înainte de a se interpreta acest fapt brut al experienței, se reține ideea generală: *același excitant, reacții reflexe diferite.*

Această idee este nouă pentru începutul secolului nostru, dominat încă de ideea mecanicistă și localizaționistă. Reflexul era considerat ca răspuns *izolat* față de întregul dinamic al organismului, ca răspuns *stereotip* și invariabil față de un excitant rămas constant în intensitatea și calitatea lui (același excitant — același reflex).

Localizaționismul, de asemenea, era bazat pe ideea că aceiași centri nervoși exercită invariabil aceleași funcții. Ceea ce l-a ajutat pe U h t o m s k i să rețină faptul citat, a fost ambianța științifică, teoria parabiozei a maestrului său. Care era în esență marea contribuție a lui V v e d e n s k i?

Ea constă în demonstrarea experimentală a *istoricității* oricărui organ, țesut sau sistem organic. Funcția unui organ oarecare, a unui centru nervos, de exemplu, nu este o însușire imuabilă a acelui organ, ci este dependentă de starea acestuia. Același organ, deci, reacționează diferit, în funcție de *momentul* în care se exer-

---

* Extras din „Principiul dominantei" publicat în „Revista de Psihologie" Nr. 1—2, 1955.

cită asupra lui o excitație. Răspunsul, la un moment dat, nu se explică numai prin funcția statornică a organului și prin natura excitantului, ci și prin *trecutul* acelui organ. Cu alte cuvinte: același organ poate reacționa variat la un stimul invariabil ca intensitate și calitate. Stările prin care trece un organ, de la începutul activității pînă la sfîrșitul ei, constituie o succesiune de faze, legate între ele într-un ciclu unic, reprezentînd astfel o pagină sau un capitol din istoria acelui organ. *Viteza cu care un sistem reușește să încheie ciclul său determinat, iuțeala relativă cu care organul reușește să revină la starea lui inițială, la echilibrul său inițial,* se numește, în terminologia lui V v e d e n s k i, *labilitate funcțională.*

În 1910, U h t o m s k i asistă, cu prilejul actului de înghițire la cîine, la un proces similar cu cel observat în anul 1904. Dacă în timpul declanșării mecanismului de înghițire, se produce excitația centrilor motori cerebrali ai extremităților, în loc de mișcarea corespunzătoare acestora urmează intensificarea, accelerarea actului de înghițire. Același lucru se produce și cu ocazia excitațiilor laterale, adică fără relație cu actul de înghițire. Se observă, deci, că excitațiile care *nu* se află în raport direct cu actul în curs, în loc să provoace reacții adecvate, sînt atrase de centrii în acțiune, întărindu-le activitatea și contribuind la inhibiția centrilor nervoși legați de acele impresii secundare.

Această idee devine centrul dizertației prezentată în 1911: „Despre dependența efectelor corticale motorii de influențele centrale secundare“. Astfel se pun bazele teoriei dominantei. Dar generalizarea ideii, transformarea ei într-un principiu, precum și denumirea ei cu termenul adecvat, nu se produc încă. Mai trec 11 ani (18 ani de la apariția ideii) pînă ce U h t o m s k i se hotărăște să dea lumii științifice forma definitivă a principiului. În „Revista rusă de fiziologie“, (v. VI din 1923) apare primul studiu al lui U h t o m s k i, cu titlul: „Dominanta ca principiu de activitate“.

Ce este principiul dominantei? Etimologia cuvîntului (lat. „dominare“) ne sugerează existența unor *relații ierarhice* temporare între centrii nervoși și anume: un centru nervos în stare de activitate atrage spre sine excitațiile laterale, inhibînd în același timp alți centri.

U h t o m s k i definește dominanta ca „o excitație suficient de stabilă, care, făcîndu-și loc la un moment dat în centri, dobîndește rolul de factor dominant în activitatea altor centri: ea acumulează excitațiile din cele mai îndepărtate izvoare și inhibează capacitatea altor centri de a reacționa la impulsuri ce au raport direct cu acești centri“ (p. 197—198).

Dominanta apare astfel ca un dublu „complex-simptom": 1) instaurarea unei orientări dominante spre anumite izvoare de excitație și 2) o inhibiție simultană și corelată a altor centri.

Reținem, așadar, că dominanta este un *focar de excitație care atrage spre el undele de excitație din cele mai diferite izvoare, inhibînd totodată reacțiile adecvate acestor excitații.*

Trebuie s-o spunem de la început că dominanta nu este un fenomen specific numai activității *corticale:* ea se observă pe *toate etajele sistemului nervos,* este „modus operandi" general al sistemului nervos central.

Înțelesul adînc al dominantei apare în ideea pe care o conține, *de corelație, interdependență a centrilor.* Un reflex, oricît de simplu ar fi el, nu se află în funcție simplă de excitant (de intensitatea și frecvența acestuia), ci în funcție, în plus, de alți factori interni, de alți centri corelați. O reacție, deci, nu exprimă un raport unilateral și simplu dintre o excitație și un sistem, ci un raport dublu: pe de o parte, între excitație și centru, iar pe de altă parte între centru și o constelație de centri. Schematizînd fenomenul, U h t o m s k i, ne dă formula: E = f (r, A, B, C, D...), unde E — este efectul, r — excitantul (cu anumită intensitate și frecvență), iar A, B, C, D,... sînt factori intercentrali.

Un centru devine dominantă datorită capacității lui de a atinge intensități mari sub influența impulsurilor laterale. Astfel, dominanta devine expresia corelației dintre excitații, dintre centri, pe de o parte, și, pe de altă parte, a capacității de a se alimenta pe seama impulsurilor necorespunzătoare, inhibînd totodată reacțiile direct corespunzătoare acestor impulsuri. Fiind un proces de creștere a excitabilității, ea este preludiul parabiozei.

Dominanta ne explică de ce același excitant poate provoca reacții diferite. Excitarea aceluiași centru, la o broască „spinală" (decerebrată, adică rămasă numai cu măduva spinării), va produce reflexe diferite, în funcție de faptul dacă domină focarul senzitiv sau cel motor. O pisică, în perioada rutului, în loc să răspundă chemării la mîncare, la zgomotul farfuriilor etc. prin conduita alimentară, răspunde prin conduita sexuală, prin „simptomocomplexul" rutului, după expresia lui U h t o m s k i. Avem fenomenul numit de școala lui P a v l o v „rivalitatea centrilor".

Care sînt *trăsăturile dominantei?*

Prima trăsătură este *excitabilitatea crescută.* Cînd vorbim despre dominantă, nu trebuie să ne gîndim numaidecît la intensitatea de excitație a centrului, ci la sensibilitatea lui, la coborîrea pragului de excitabilitate. Apariția unei dominante ne arată că organismul a devenit mai sensibil față de anumite obiecte sau situații decît

înainte. Dacă animalul sătul este indiferent față de excitațiile olfactive ale alimentelor, în starea de foame el este atras de orice semnal alimentar și chiar de excitațiile laterale, care se pot transforma ușor în semnale alimentare.

Este important de notat că, fiind *difuză* în prima ei fază, dominanta devine mai diferențiată și specializată în a doua fază, *alegînd* excitanți mai adecvați, adică „interesanți biologicește". O mamă, capabilă să doarmă în bubuitul canonadei de artilerie se trezește la cel mai ușor zgomot provocat de copilul ei.

Ne-am putea imagina dominanta ca pe un vid, care atrage spre el excitațiile din jur. Cu cît capacitatea acestui vid este mai mare, cu atît dominanta va fi mai puternică. Dominanta unui adult gurmand și flămînd, în comparație cu a unui copil, este mai considerabilă *nu* în intensitate, ci în volumul ei, în capacitatea ei de absorbție. Astfel și capacitatea de absorbție a unui Aristotel, Voltaire sau Lomonosov, a fost mult mai mare decît a unui muritor de rînd.

Creșterea excitabilității se explică prin doi factori: factorul nervos, reflector, al impulsurilor adecvate aferente și cel umoral. Dominanta are astfel două componente: una corticală, alta subcorticală. Interesul sexual (dominanta sexuală) are o explicație prin factorul hormonal și alta prin cel cortical. În „complexul" sexual participă scoarța, subscoarța, măduva prelungită, sectoarele sacrale, sistemul secretor și vascular. Sesizăm diferența dintre acești doi factori din exemplul următor: etalonul castrat înainte de a fi cunoscut femela nu este capabil de conduită sexuală; castrat însă după experiența sexuală, el este capabil de a arăta interes sexului opus. În lumea umană, noi facem deosebirea dintre foame și apetit, acesta din urmă avînd o importantă componentă corticală.

A doua trăsătură a dominantei este *stabilitatea* excitației, capacitatea centrului de a menține o excitație. Numai o durată suficientă a excitației poate crea un focar de atracție; excitația trebuie să aibă timp pentru a-și exercita influența asupra procesului de reacție.

A treia trăsătură constă în capacitatea de *sumare* a excitațiilor de o anumită intensitate și frecvență. Acest proces de sumare este strîns legat de gradul de labilitate a centrului și de frecvența excitațiilor.

În sfîrșit, ultima trăsătură este *inerția*. Orice dominantă tinde a se menține. Inerția se manifestă prin tendința dominantei spre lichidare, prin accelerarea procesului ei de satisfacere. Hegemonia dominantei este perseverentă, chiar în lipsa excitantului inițial. Cu cît participă mai multe elemente la o constelație, cu atît domi-

nanta este mai puternică, mai tiranică, mai obsesivă. Odată evocată, dominanta se menține; odată trăită, ea tinde să se reproducă. Din caracteristica dominantei ne dăm seama și de felul cum un focar de excitație dobîndește hegemonia și rolul regulator în conduită. *Dar cum se stinge o dominantă?*

În teoria lui Pavlov, stingerea dominantei, ca și stingerea unui reflex condiționat nu înseamnă dispariție definitivă, ci numai o inhibiție temporară a ei (dacă lăsăm la o parte, bineînțeles, posibilitatea stingerii dominantei prin reducerea progresivă a excitațiilor— sursă de alimentare: stingerea „prin inaniție").

O dominantă se poate stinge prin *patru* mecanisme. Întîi, starea de tensiune excitativă a unui focar dominant se rezolvă prin act, prin consumarea lui adecvată („final endogen"). Dominanta își poate înceta activitatea și în urma apariției altor dominante, incompatibile cu focarul inițial („final exogen"). În acest caz, dominanta se eclipsează prin inhibiția exercitată de noua dominantă. O altă cale o reprezintă inhibiția „frontală" exercitată de către etajele superioare asupra etajelor subalterne. Această formă este cea mai dificilă și reușește numai în cazurile cînd scoarța, în atacul ei frontal, folosește o nouă dominantă puternică, prin *compensație* față de forța rivală. În sfîrșit, ultima formă de stingere a dominantei există dialectic în procesul însuși de creștere a excitației, care pregătește astfel inhibiția propriului său centru.

Dacă am încerca o traducere a acestor forme în limbajul fiziologiei pavloviste, am spune că prima formă reprezintă un final normal și adecvat al consumării unui reflex, a doua este un caz de inducție reciprocă orizontală simultană, a treia — inducția reciprocă simultană verticală, iar a patra — inducția reciprocă succesivă.

Este deosebit de interesantă concepția lui Uhtomski despre *reproducerea* dominantei.

În această privință, dominanta se comportă după aceeași *lege a întregului,* ca și în geneza și activitatea ei. Întregul se poate reface fie în mod real, într-o *imagine integrală,* în toată constelația lui *somatică,* așa cum se petrec lucrurile într-o halucinație, fie prin reprezentare, cînd imaginea este construită numai din componente *corticale.*

În primul caz, reintegrarea dominantei din trecut are un caracter mult mai inert decît în cazul al doilea; ea se produce cu un consum mai mare de energie prin declanșarea întregului aparat neurohormonal și are un caracter *subiectiv* pronunțat. În al doilea caz, predomină factorul nervos, cu caracter de inerție minimă, mo-

bilitate și economie superioară; prin caracterul său simbolic, imaginea devine mai *obiectivă*.

Această discriminare ne subliniază rolul scoarței cerebrale în *obiectivarea* impresiilor reflectate. Scoarța ne apare ca „organ de retrăire abreviată a dominantelor trecute, în conexiuni mai economice și cu inerție diminuată".

Dezvoltarea sistemului nervos reprezintă o deplasare progresivă a dominantelor de pe nivelul spinal spre cel cortical, cu mobilitate, economie și obiectivitate superioară. Idealul științei este imaginea eliberată de subiectivitate.

Uhtomski nu se mărginește la generalizarea *fiziologică* a noțiunii de dominantă și la transformarea acesteia într-un *principiu* valabil pentru toate nivelurile de activitate nervoasă și pentru întreaga dinamică a scoarței. În publicațiile sale de după anul 1923, marele fiziolog extinde acest principiu și asupra domeniului psihologiei, în diferitele sectoare ale activității psihice: instinct, atenție, voință, activitate de creație, muncă și conduită umană în general. În această privință, efortul său este secondat de către psihologii înșiși.

Care este *valoarea explicativă* a principiului dominantei? Care este importanța lui teoretică și practică?

Valoarea explicativă a unui principiu constă în caracterul lui de generalizare, în măsura în care grupează un mare număr de fapte, după însușirile lor esențiale, caracteristice, implicate în principiul dat. Faptul devine explicat în momentul cînd se recunoaște existența trăsăturilor esențiale enunțate de principiu, căruia urmează astfel să i se subordoneze. A spune despre un fapt că se supune principiului dominantei înseamnă a-i recunoaște caracterele inerente unei dominante.

Principiul dominantei reprezintă și o respingere hotărîtă a localizaționismului îngust, pur anatomic. Punctul de vedere pe care-l reprezintă este cel *funcțional-dinamic*. „Corpul nostru — spune Uhtomski — nu este o mașină fixată odată pentru totdeauna, ci o mulțime de mașini variabile, care se pot înlocui, în mod caleidoscopic, una pe alta, folosind aceleași articulații, gradînd numai inervația mușchilor în activitate" (p. 235). Aceeași ochi și aceeași mușchi participă într-un număr felurit de mecanisme ce se înlocuiesc unele pe altele.

Unul și același centru anatomic poate figura ca o componentă în cele mai variate atitudini dominante, transformînd înțelesul său funcțional și conduita sa în funcție de relațiile intercentrale cu-

rente. Înțelesul atitudinii dominante nu se află în fixarea ei anatomică necesară, ci în larga ei independență funcțională.

Trecerea unui element nervos dintr-o constelație în alta este determinată de labilitatea lui funcțională, de concordanța în tempo și ritm a excitațiilor din noua constelație. Se înțelege de aici rolul scoarței, al plasticității corticale. Dezvoltarea nervoasă ne apare ca o creștere a plasticității, adică o predominare progresivă a aspectului *funcțional*.

Această idee, exprimată atît de explicit de Uhtomski și interpreții lui, o găsim deosebit de importantă. Ea este o concluzie necesară a ideii de constelație a centrilor care determină orientarea, sensul conduitei. Ea ne face să înțelegem fiziologic faptul repetat de multă vreme ca o caracteristică a vieții și psihicului: aceeași excitație — reacții diferite; excitații sau situații diferite — reacții identice. Aceleași alune, în timpul verii provoacă la veveriță o reacție alimentară, iar în timpul toamnei o reacție de acumulare, de depozitare. Reflexele absolute se supun aici acestei legi, ca și reflexele condiționate.

Fiziologia lui Uhtomski realizează, din acest punct de vedere, în cea mai mare măsură, apropierea dintre limbajul fiziologic și cel psihologic.

Ne îngăduim să facem aici o paralelă între școala lui Uhtomski și școala lui Pavlov. Este cunoscută experiența elevei lui Pavlov, Erofeeva (anul 1911, data publicării tezei de doctorat a lui Uhtomski este și data celebrei experiențe pe care o cităm). Excitantul dureros, în loc să provoace, după cum era firesc, o reacție de apărare a cîinelui, îi declanșează acestuia — fiind legată de excitantul absolut alimentar — o conduită alimentară.

Această experiență de transformare a senzației de durere în semnal alimentar se află pe linia dezlegării marii enigme a transformării înțelesurilor prin actul de *comutare nervoasă*, de schimbare a influxului nervos de la un centru mai slab excitat spre o dominantă corticală. Asratian, elevul lui Pavlov, formulează principiul comutării nervoase. Nu poate scăpa nimănui gradul de înrudire, care merge, am putea spune, pînă la identificare — între acest principiu al comutării și principiul dominantei.

Este important de amintit felul în care Pavlov — în explicația funcției vicariante a centrilor nervoși — completează ideea nucleilor specializați ai analizatorilor, a punctelor nucleare, centrale și a celulelor dispersate, cu ideea „complexului dinamic structural, ale cărui elemente, celulele corespunzătoare, intră și în alte complexe dinamice...". Această idee, emisă într-o prelegere la

10 mai 1934, este expusă, aproape în aceeași formă, în „Reuniunea de miercuri“ din 23 mai a aceluiași an.

Noțiunea de dominantă nu implică numai ideile subliniate mai sus. Caracterul de constelație a centrilor trebuie completat cu ideea deosebit de importantă a *orientării*. Elementele nervoase și centrii nervoși au o orientare, o direcție, un caracter *vectorial*. „Caracterul vectorial, determinat, al mișcării — spune Uhtomski — este rezultat al dominantei“.

Natura dominantei se manifestă în operația de *selecție* a elementelor adecvate și de neglijare a altora, prin *polarizarea* activității noastre într-o anumită direcție. Dominanta *reprezintă o formație a vectorilor constanți de conduită*. Astfel, evoluția speciilor reprezintă o schimbare a orientării dominantei (exemplu: de la ambianța acvatică la cea aeriană).

Principiul dominantei, deși reprezintă o generalizare valabilă pentru toate etajele sistemului nervos, implică diferențe calitative esențiale după nivelul la care se efectuează. Evoluția organismelor — odată cu corticalizarea progresivă — reprezintă și un proces de *obiectivare* crescîndă. Această obiectivare merge paralel cu crearea conduitelor *preventive, anticipative și proiective,* cu formarea unor dominante mai puțin inerte și mai economice. O treaptă de importanță imensă în progresul biologic și psihic al animalelor o reprezintă formarea telereceptorilor față de treapta inferioară a tangoreceptorilor. Transformarea de la moluscă (cu recepție la contact) pînă la vultur, iar de la acesta pînă la amiralul care conduce escadra prin T.F.F., reprezintă, după Uhtomski, ilustrarea cea mai elocventă a liniei evolutive a viețuitoarelor.

Am vorbit de dominante costisitoare și altele economice. Este deosebit de important aspectul *energetic* al dominantei. Uhtomski subliniază faptul cunoscut că, la același consum energetic, productivitatea muncii diferă după modul de exercitare a dominantei. Orientarea dominantei poate fi economică, constituind o concentrare maximă a energiei, orientată într-o direcție, cu excluderea din conduita noastră a tuturor excitanților neadecvați (ca la un Caesar sau Garibaldi) și o orientare neeconomică, risipitoare, neproductivă, molatecă și dezordonată, a unui Oblomov (pag. 318).

În afară de factorul hormonal, important în explicarea excitabilității dominantei, Uhtomski, în explicația dezvoltării ontogenetice a dominantelor, ține seama de cele două aspecte ale activității nervoase: de funcția *tonică, posturală* și aceea *fazică, cinetică* a contracției musculare. Astfel, funcția afectivă dobîndește o explicație științifică, pe care Henri Wallon o pune mai tîrziu

la baza teoriei sale a emoțiilor, legînd afectivitatea de funcția posturală (A, p. 45—49 și B. p. 92—108).

Nu este posibilă în studiul de față încercarea de a ilustra principiul dominantei în toate domeniile activității psihice, de a arăta pe deplin valoarea explicativă a acestui principiu. Ne vom limita deci numai la cîteva exemple mai elocvente. Este ușor de înțeles cum se manifestă dominanta în fenomenul *atenției*. La prima vedere, poate părea paradoxală recomandarea unor psihologi de a *nu* lucra în liniște absolută. Un zgomot ușor, uneori o muzică ușoară, în loc să stînjenească munca noastră intelectuală, o favorizează. Cînd se întîmplă contrariul, faptul denotă slăbiciunea interesului nostru. Orice act de atenție este un act de concentrare, de excitație, însoțit de inhibiție. Dar inhibiția nu interzice pătrunderea în conștiință a oricărei excitații neadecvate. Piedicile ivite în cursul procesului de *atenție*, ca și acelea care se *opun* activității noastre *în general*, au uneori darul de a ne întări în direcția activității întreprinse, în loc de a ne abate de la aceasta. Totul depinde de raportul de forțe între dominantă și subdominantă, adică între intenția în care ne-am fixat și forțele laterale sau opuse. Cu cît interesul inițial este mai puternic, cu atît puterea lui de atracție, de transformare și de inhibiție asupra altor solicitări, este mai mare. Și cu cît forța excitanților din afară este mai mare, cu atît mai ușor ele invadează conștiința, detronînd dominanta din poziția ei suverană și instalîndu-se în locul ei.

Jocul dominantei devine vădit oriunde există o rivalitate mai puternică între doi centri egali, așa cum se întîmplă în executarea unei piese muzicale la pian, cînd fiecare din cele două mîini execută mișcări în ritmuri diferite. În aceste cazuri se formează o nouă dominantă, superioară, integrantă, menită să cuprindă și să le subordoneze pe celelalte două rivale. În jocurile copiilor se exercită uneori mișcări cu ambele mîini, avînd fiecare ritmul și direcția ei. Atenția asupra uneia din mîini are ca efect imediat subordonarea mișcării celeilalte.

Este ușor de înțeles cum, în domeniul *voinței*, un interes puternic și bine instalat se alimentează nu numai din succese, dar și din eșecuri. Obstacolele înfrîng și încovoaie voințele slabe, dar oțelesc pe cele animate de interese și țeluri puternice. „Același factor — spune Uhtomski — duce pe un muribund la moarte, iar pe un om plin de viață îl întărește“ (p. 322).

Dominanta mai implică și *legea compensației*, atît de importantă în formarea talentelor și aptitudinilor în general. Se rezolvă

astfel paradoxul aparent după care cineva și-a format o aptitudine datorită tocmai faptului că-i lipsesc elementele constitutive ale aptitudinii și chiar împotriva lipsei însușirilor socotite indispensabile.

Principiul dominantei favorizează și înțelegerea stării de sensibilizare, numită de școala lui Uhtomski, „repaus operativ". E vorba de o stare de tensiune, specifică unei atitudini mobilizate, înainte ca ea să se rezolve prin conduită adecvată (ex.: sportivul la start, înainte de a se declanșa acțiunea, atitudinea de muncă la om sau pînda la animale). Acest proces de mobilizare a energiei merită și el o cercetare mai aprofundată.

Este interesantă și părerea lui Uhtomski asupra *inhibiției*. Aceasta poate rezulta fie din acumularea excitațiilor (Vvedenski) fie dintr-un conflict al excitațiilor. Această înțelegere a procesului de inhibiție rezultă în mod firesc din ideea relațiilor intercentrale, din înțelegerea activității unui centru în detrimentul altuia. Se înțelege astfel lipsa de productivitate, de eficiență în muncă, datorită consumului de energie întrebuințată în ciocnirea, în lupta interioară dintre forțele nervoase. Acest fenomen al consumului interior merită o deosebită atenție în etiologia nevrozelor și psihozelor, precum și în cazurile de surmenaj emoțional.

Se înțelege ușor cum un interes viu și adînc atrage spre el orice excitație, asimilînd-o, transformînd-o și utilizînd-o. Astfel se modifică prisma prin care este privită lumea, existența. Omul înfometat vede pretutindeni numai obiecte comestibile, persoana fricoasă — numai primejdii și obiecte de spaimă, omul de știință — numai probleme interesante, artistul — aspecte de contemplație și viziuni estetice etc. „Coloritul lumii și al oamenilor — spune Uhtomski — depinde în cea mai mare măsură de felul propriei noastre dominante". (p. 310).

Procesul de *creație*, fenomen care pentru unii mai păstrează o notă de mister, capătă o explicație fiziologică, naturală și științifică, prin principiul dominantei. Conștiința unui savant, preocupat de o problemă, are la bază un creier cu o anumită zonă sensibilizată în așa fel, încît cea mai slabă excitație, sau cea mai neînsemnată idee, este atrasă de către acest centru de preocupare, dobîndind o nouă semnificație, în funcție de noua constelație cerebrală. Dintr-o mulțime de impresii, nepotrivite și inutile, forța magnetică a dominantei atrage elementele necesare spre a produce transfigurarea așteptată.

La început, dominanta este un principiu conservator, al întăririi zonei respective pe seama feluritelor impresii, apoi devine prin-

cipiul progresist, efectuînd selecția necesarului, a datelor ce se află în legătură imediată cu orientarea fixată.

Principiul dominantei se aplică în orice domeniu al *muncii*. Un fruntaș al muncii socialiste ajunge la descoperirile sale prin aceleași legi psihice ca și savantul. Se înțelege de ce U h t o m s k i nu uită să ne arate și modalitatea de explicație. Colaboratorii lui vorbesc despre o *dominantă a muncii*, care constă în acea orientare, organizare conștientă și preocupare specifică, care ne sensibilizează față de o anumită activitate. Numai existența dominantei face posibil progresul continuu în toate sectoarele muncii și o creștere necontenită a randamentului. Dominanta este baza fiziologică a talentului, a chemării, a vocației.

Dar cea mai amplă aplicație a principiului dominantei o putem realiza în domeniul *afectivității*. Este cunoscut fenomenul de „cristalizare“ în procesul iubirii. Așa după cum, în exemplul lui S t e n d h a l, o creangă uscată și prozaică, aruncată într-o mină salină din Salzburg și scoasă după cîteva luni ne prezintă în lumina soarelui un joc feeric de sclipiri datorită cristalelor cu care este înzestrată, tot astfel o persoană obișnuită, suscitînd centrul nostru nervos, sensibilizat pe cale hormonală și nervoasă, declanșează minunatul proces de idealizare a acelei persoane. Este procesul de descoperire continuă de „noi perfecțiuni“, de „noi diamante“ morale, pînă ce obiectul, ridicat pe cea mai înaltă treaptă a scării valorilor morale și fizice se transformă în idol al cultului nostru de adorație. Dominanta este instalată. Atașarea față de obiectul iubirii provoacă, prin inducție, o detașare față de restul lumii.

Acest proces de cristalizare, în diversele lui etape, nu se petrece totdeauna la fel de repede, la fel de ușor. Procesul întîmpină uneori dificultăți; i se opune cîte un defect, greu de asimilat, dificil de transformat în diamant. Aceste momente sînt cruciale, dar atunci cînd obstacolul este învins de forța copleșitoare a dominantei, defectul se transformă în calitate, încetează de a mai fi defect.

Dar pe măsură ce dominanta se consumă sau nu se mai poate alimenta, începe procesul — nu mai puțin interesant — de *decristalizare*. În fiecare zi, cade cîte un diamant, ființa adorată odinioară este despuiată de podoabele ei. E ora marilor deziluzii, ora temperaturilor joase ale afectivității.

U h t o m s k i, în exemplul iubirii Natașei Rostova pentru Andrei, ne descrie fazele localizării (am putea spune și ale „fixării“) dominantei (p. 170).

Marele om de teatru, observator adînc, S t a n i s l a v s k i, povestește în volumul său „Munca actorului asupra lui însuși“ o în-

tîmplare cu prietenul său Pușcin, relatată chiar de acesta. Pușcin are o legătură sentimentală cu o fată. La început, se înțeleg foarte bine, deși fata avea mari defecte, de exemplu, vorbea prea mult și nu totdeauna cu conținut; pe lîngă aceasta, sforăia noaptea etc. Nici unul din aceste cusururi n-au oprit elanul de iubire al lui Pușcin. După un timp, au început certurile și tinerii s-au despărțit. Au trecut cîteva luni și Pușcin începu tot mai des să se gîndească la clipele frumoase ale trecutului comun. Aflînd că fata lucrează într-o casă, Pușcin își mută domiciliul în aceeași locuință și traiul comun reîncepe..., dar nu pentru vreme îndelungată: dominanta cedează locul fostelor subdominante, ostile, supărătoare. Flux și reflux.

Această povestire ne arată, în toată simplicitatea ei, dinamismul vieții afective. Dar este suficient să deschidem orice roman psihologic, spre a vedea ilustrată — mai sumar sau mai amplu — această lege a dominantei.

Experiența directă și indirectă, prin mijlocirea literaturii, a dominante iubirii ne este prea familiară pentru a mai insista asupra ei. Dacă literatura abundă în descrierile iubirii, ea este mai săracă cu privire la fenomenul *urii*. După cum dominanta iubirii transformă în diamant orice pietricică banală și impură, dominanta urii — printr-un proces contrar — despoaie obiectul de orice calitate pozitivă, înzestrîndu-l în plus cu defecte imaginare, cu valori negative, cu noi „imperfecțiuni". De aici și sensul de „ponegrire". Orice împrejurare servește omului animat de ură pentru a-i făuri o imagine cît mai hidoasă a adversarului. Ura este tot atît de prodigioasă în creațiile ei negative, în activitatea ei de transfigurare caricaturală, ca și sora ei vitregă, iubirea. Cristalizarea negativă, efectuată de ură, în jurul acțiunilor imorale, este un proces tot atît de necesar în educație, ca și cristalizarea pozitivă.

Dar principiul dominantei este un bun interpret și în fenomenele *morbide*. În funcție de originea sa, de condițiile sale de apariție, de vectorii finali, dominanta poate fi o sursă de organizare, de creație sau un izvor de idei obsesive, de prejudecăți. „Dominanta — afirmă Uhtomski — ne spune doar că un prost va extrage din cele mai inteligente lucruri motive pentru continuarea neroziilor lui, iar deșteptul va scoate din cele mai nefavorabile condiții, idei superioare" (p. 312).

Am afirmat că excitabilitatea centrului constituie prima condiție pentru existența sau instaurarea unei dominante. Credem că nu săvîrșim o eroare dacă traducem, în acest caz, termenul de excitabilitate prin acel de sensibilitate și *sensibilizare*.

Stările alergice din fenomenul de anafilaxie (sensibilizare și intoleranță organică față de o substanță sau orice agent exterior) sînt și ele explicate prin principiul dominantei.

Anafilaxia își are echivalentul ei psihic. Există intoleranțe nu numai față de alimente sau medicamente, dar și față de persoane, gesturi, situații sau evenimente. Sistemul nervos reacționează, ca orice organ, prin acumulare, sumare progresivă a impresiilor. Dacă impresiile acumulate nu sînt asimilate, consumate, lichidate, ele se sumează, umplînd treptat „cupa", adică întrecînd capacitatea de a suporta limita de rezistență a sistemului nostru nervos; cupa suferințelor se revarsă, criza izbucnește. Acest proces de tensiune crescîndă, de acumulare a impresiilor devenite nocive, se leagă de un punct nevralgic, avînd o reacție dureroasă față de orice excitație, oricît de ușoară ar fi ea; pragul sensibilității este atît de coborît, încît cea mai ușoară excitație trece cu ușurință peste acest prag. Sîntem în fața unei inerții exagerate a dominantei, sau, în termeni pavlovieni, în fața excitației supraliminare, cauza inhibiției supraliminare.

Ceea ce lasă indiferentă marea majoritate, lovește adînc persoana sensibilizată, creînd o disproporție anormală între excitație și reacție. Drumul spre neurastenie și alte nevroze sau psihoze este astfel deschis.

Dacă ne gîndim la formele delirante din unele psihoze, am putea afirma că și ele reprezintă forme de activitate conform principiului dominantei. În delirul de gelozie, bolnavul „vede" în orice manifestare a victimei sale o probă de infidelitate, delirantul grandoman vede în aceeași acțiune o manifestare de măgulire, persecutatul — o acțiune sau o intenție de umilire etc. Sensibilizarea acestor oameni a creat dominante stabile și inerte, barîndu-le totodată drumul spre alte interese sau domenii de activitate. Delirantul este omul unei singure idei, este conștiința unui singur interes, ca o casă în care se privește printr-o singură fereastră. Conștiința nu se alimentează decît dintr-o singură sursă, printr-un singur fel de aliment. Se explică astfel sărăcirea progresivă a vieții psihice.

Inerția dominantei merită un interes deosebit și Uhtomski îi consacră cîteva pagini importante. Ne aflăm aici în fața unui fenomen paradoxal: diminuarea sau stingerea excitației sporește impresionabilitatea centrului. Încetarea tic-tac-ului ceasornicului ne trezește atenția, îndreptînd-o spre vidul produs. Morarul se trezește în momentul încetării zgomotului morii.

Se poate oare vorbi aici numai de un nou excitant, născut din variația ambianței, din contrastul dintre zgomot și liniște? Ne amintim observația extrem de interesantă a lui Pavlov cu privire

la cîinele nevrotic: refuză mîncarea ce i se întinde şi urmăreşte aceeaşi mîncare ce i se ia. Acest fenomen este specific psihasteniei şi cunoscut în diferitele forme de schizofrenie: negativismul refuză mîna ce i se întinde, dar încearcă să prindă mîna ce i se retrage (se produc mişcări mutuale, concomitent, corelate şi ritmice ca la doi tăietori de lemne). Poate că acest fenomen, în stările normale, se află la baza cochetăriei.

Este incontestabil că, în anumite cazuri, exaltarea dominantei crește odată cu slăbirea excitantului; acest fenomen caracterizează aspectul şi gradul de inerţie a dominantei. El se observă pe toate treptele sistemului nervos. Fenomenul de efort, în concentrarea atenţiei, ca şi în toate eforturile, are la bază această caracteristică a dominantei. Am putea spune că efortul este corelatul inerţiei, ca şi în mecanică. Fiecare vorbeşte despre ceea ce-l doare. Obsesiile îşi au originea aici. U h t o m s k i citează proverbul german: „Der Teufel spricht immer von seinen Schwanze" („Dracul vorbeşte mereu despre coada lui").

U h t o m s k i se opreşte adeseori şi cu multă grijă asupra problemei *ritmului*. Cunoaştem rolul frecvenţei excitaţiei în provocarea stărilor de parabioză. O stare inhibitorie se produce nu numai datorită unei intensităţi supraliminare, dar şi unei frecvenţe a excitantului mult superioară capacităţii centrului nervos de a o reproduce. Asimilarea ritmului de către centrul nervos implică modificarea labilităţii lui; această modificare nu se poate produce instantaneu, ci în urma unui acord treptat între oscilaţiile din activitatea ţesutului şi ritmul repetat al impulsurilor. Izoritmia cere timp şi cu cît labilitatea nervoasă este mai scăzută, adică inerţia mai mare, cu atît „microintervalul" (distanța între excitaţii) este mai mare. Asimilarea ritmului constă tocmai în înfrîngerea acestei inerţii.

Problema inerţiei nervoase merită şi ea să fie aprofundată, prin importanța ei practică în procesul învăţării şi al muncii în general.

U h t o m s k i nu ne dă indicaţii practice cu privire la felul cum putem *domina o dominantă*, cum putem interveni în formarea, menţinerea sau îndepărtarea ei. Aceste aplicaţii urmează să fie desprinse de alţii, ulterior. El se rezumă la cîteva consideraţii generale: „Dacă voiţi să menţineţi — spune el — unul şi acelaşi vector la aceeaşi înălţime, se cere o cultivare necontenită a dominantei date, o creştere şi supraveghere a ei, în aşa fel ca să nu se întreacă mărimea amintită şi limita superioară a ei şi să corespundă mereu condiţiilor curente din centrii nervoşi pe de o parte, şi din ambianța respectivă, pe de altă parte" (p. 314).

A fi stăpîn pe tine înseamnă a fi stăpîn pe dominantele tale; a conduce pe alții înseamnă a le dirija dominantele. În acest scop, rămîne să ne însușim legile dinamicii nervoase, dinamica dominantei. Stăpînirea unei dominante este posibilă numai dacă intervenția noastră se produce la vreme, adică înainte ca dominanta să fi devenit tiranică. Dacă nu vom deveni noi stăpîni asupra germenilor dominantelor noastre, atunci ne vor domina ele.

În concluzie, socotim că marea valoare a principiului dominantei constă atît în perspectivele pe care ni le deschide, cît și în vastele generalizări pe care ni le oferă în atîtea domenii științifice; este îndreptățită apropierea între principiul dominantei și legea gravitației.

Prin principiul dominantei, psihologia dobîndește încă un instrument de interpretare materialistă a fenomenelor psihice, încă o ilustrare din cele mai elocvente a monismului materialist, încă o întărire a filosofiei materialist-dialectice.

Pe lîngă multe aplicații sugerate de Uhtomski, reținem una din viziunile lui, cu rezonanțe adînci și emoționante de umanitate. Este vorba de aspectul moral și social al dominantei constituită din interesul pentru persoana altuia. „Omul viitorului — spune Uhtomski — trebuie să-și cultive această aptitudine de transpunere în viața altora, capacitatea de înțelegere a celui de aproape în chip de ființă concretă, autentică și de neînlocuit în natură. Cu alte cuvinte, în fiecare dintre noi trebuie să se cultive o dominantă din persoana altuia" (p. 315).

FORMELE DE INTERDEPENDENȚĂ ÎN EXPLICAREA COMPORTAMENTULUI*

1. Forme circulare calitativ staționare. 2. Forme de spirală regresivă. 3. Forma de spirală ascendentă. 4. Aspecte ale tipurilor de interdependență (spațial, temporal și energetic). Concluzii.

În studiul de față vom urmări precizarea diferitelor forme tipice de interdependență a fenomenelor cu aplicație restrînsă mai ales la comportamentul uman.

Analizînd formele de interacțiune, le vom deosebi după transformarea *calitativă* a liniei urmată de procesele în care se angajează forțele, apoi, după criteriul *cantitativ,* le vom examina în coordonatele lor, de natură spațială, temporală și energetică. Categoria calității fiind indisolubil legată de cea a cantității, toate formele reprezintă tipuri de sisteme complexe, specifice și unitare.

Nu ne ocupăm aici de critica noțiunii clasice și metafizice a cauzalității, înțeleasă mai ales ca o succesiune uniliniară de cauze și efecte. Această interpretare a determinismului nu lasă loc pentru devenire și nu poate explica fenomenul dezvoltării. Formula lui *Leibniz* „causa aequat effectum" nu poate explica decît deplasarea materială și este piatra unghiulară a mecanicismului. Se înțelege de ce metafizica, pornind de la asemenea premisă, ajunge în mod logic la idea stagnării calitative, a repetiției fără sfîrșit și a reîntoarcerii eterne a fenomenelor. Această idee a statorniciei universale reprezintă, în sociologia burgheză, argumentul reacționar al stabilității și imuabilității ordinii sociale existente.

Dificultățile, totuși, pe care ni le dezvăluie analiza noțiunii de cauzalitate mecanică, nu pot scăpa cercetării atente și nepărtinitoare, mai ales a secolului al XIX-lea, secolul înfloririi științelor biologice

---

* Publicat în „Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza" din Iași", I. III, 1957, fasc. 1—2.

și sociale. Incompatibilitatea între înțelegerea fenomenelor biologice și sociale, pe de o parte, și explicarea mecanicistă a lumii fizice, pe de altă parte, face pe unii gînditori (pozitiviști) să renunțe la cauzalitate, înlocuind-o cu noțiunea de „legalitate", adică cu expresia unor relații pur cantitative sau matematice între fenomene, prin „raporturi fără suporturi" sau să interpreteze cauzalitatea fie ca o simplă categorie logică (K a n t și neokantienii), fie ca o formulă comodă și convențională (P o i n c a r é, pragmatiștii, B. R u s s e l l și alții).

Materialismul dialectic rezolvă problema prin lărgirea noțiunii de cauzalitate și integrarea ei în legea generală — izvor al oricărui proces de dezvoltare — legea unității și a luptei contrariilor, legată și ea indisolubil de celelalte legi dialectice. „Cauza și efectul — spunea V. I. L e n i n — ergo, sînt numai momente ale interdependenței universale, ale legăturii (universale), ale înlănțuirii reciproce a evenimentelor, numai verigi în lanțul dezvoltării naturii" (A. p. 128). B. K e d r o v, în recentul său studiu asupra „negării negației", afirmă că „unitatea" și „lupta" contrariilor reprezintă conținutul oricărui proces al dezvoltării cu toate trăsăturile și particularitățile acestuia (p. 70).

Se înțelege de ce ilustrarea și concretizarea acestor legi în domeniul fenomenelor complexe, de ordin biologic și psihic, prezintă un interes deosebit. Ilustrarea acestor legi prin fapte complexe din domeniul vieții psihice nu numai că întărește valoarea lor explicativă, deschizîndu-ne perspective largi și fecunde de investigație științifică, dar, totodată, ea ne sugerează și mijloace noi de intervenție practică în acest domeniu, rămas încă sub multe raporturi în stadiul unor încercări empirice.

1. FORME CIRCULARE CALITATIV STAȚIONARE

Spre a înțelege devenirea, omul de știință trebuie să admită că fenomenele-cauze, suferă, la rîndul lor, influența acestora din urmă, fiind astfel, într-o măsură, limitate, negate de acestea din urmă, devenind efecte ale efectelor produse de ele, iar efectele devenind cauze ale cauzelor care le-au produs.

Ideea interacțiunii fenomenelor își face loc și în știința progresistă apuseană. Această idee însă este departe de a îmbrăca totdeauna *forma științifică și integrală a materialismului dialectic* și, cu tot caracterul ei *progresist*, ea generează și sprijină numeroase

concepţii *idealiste şi reacţionare*. Explicaţia o avem în faptul că ea se prezintă desprinsă de întregul sistem al filosofiei marxist-leniniste, *izolată de celelalte legi*, menite s-o completeze într-o *explicaţie integrală şi ştiinţifică*. Neglijînd aspectul *calitativ* al fenomenelor sau subordonînd calitatea cantităţii, o asemenea concepţie ne înfăţişează lumea ca fiind *staţionară* sub raportul calitativ.

Vom ilustra aceasta prin cîteva aspecte din domeniul biologiei. Dacă viaţa se defineşte printr-un mod specific de echilibru între *organism şi mediu* şi al părţilor organismului între ele (ca şi între parte şi întreg), echilibrul reprezintă un mod de interacţiune.

În cartea sa *„The Wisdom of the Body"* — fiziologul englez W. C a n n o n defineşte homeostazia ca „proces fiziologic coordonat care menţine majoritatea stărilor organismului" (C, p. 24). Aceste procese sînt deosebit de complexe şi „specifice fiinţelor vii (antrenînd creierul şi nervii, inima, plămînii, rinichii şi splina, toate lucrînd coordonat)" (ibidem). Termenul de *echilibru*, după W. C a n n o n, se aplică sistemelor dinamice *fizico-chimice*, închise şi simple, în timp ce *homeostazia* este specifică *organismelor vii*. Ea dă naştere la o totalitate de reacţii de adaptare complexe ale organismului animal, îndreptate spre îndepărtarea sau limitarea maximă a factorilor din mediul extern şi intern, care tulbură constanţa dinamică relativă a mediului intern al organismului, de exemplu: în sensul menţinerii constanţei, a echilibrului din sînge în cantitatea de apă, sare, zahăr, proteine, grăsimi, oxigen, a temperaturii corpului la homeoterme etc.

Stabilitatea echilibrului în funcţiile organismului se menţine printr-un proces de interdependenţă între cauze şi efecte. Acest proces are însă rolul de a menţine o constanţă, un anumit nivel relativ invariabil al organismului. Tendinţa organismului este de a se modifica cît mai puţin; mai just, de a lupta împotriva abaterilor de la o invariantă.

Trebuie să recunoaştem că este o deosebire între o invariantă *mecanică* şi una *biologică*, în sensul că aceasta din urmă poate realiza — în anumite limite — *acelaşi echilibru prin mijloace (sau elemente) diferite;* de aceea, C a n n o n susţine că homeostazia nu trebuie identificată cu imobilitatea, cu stagnarea (C, p. 24).

Aceeaşi idee a echilibrului intern sau extern între organism şi mediu, realizat printr-un fenomen de *autoreglare*, o întîlnim şi la filosoful italian E. R i g n a n o care pretinde de a ne oferi, prin ideea de *vitalism energetic*, o soluţie justă, opusă atît mecanicismului, cît şi vitalismului animist din biologie. Adaptarea, după el, nu-i decît un fenomen de „menţinere sau de restabilire a stării sta-

ționare a procesului fiziologic respectiv“ (B, p. 79); ea este și o activitate de „rezistență la orice agent perturbator al stării fiziologice normale“ (C. p. 83). Se înțelege cum, după E. Rignano, toate fenomenele psihice se reduc la proprietatea „mnemonică“ fundamentală, adică la însușirea de reînviere a trecutului.

E. Rignano explică trebuința sau dorința prin impulsul organismului tulburat de a-și restabili invarianta anterioară, „de a se menține în starea fiziologică staționară“ (B, p. 54). Orice mișcare de apropiere sau îndepărtare, de atac sau fugă, de apucare sau respingere, este consecința tendinței generale de a-și menține în același fel, în timp nelimitat, o anumită stare fiziologică.

Un alt autor, R. Ramp, privește relația de echilibru între organism și mediu ca un fenomen de autosatisfacere. Tulburarea echilibrului provoacă tendința de reînnoire a autosatisfacerii, de restaurare a echilibrului inițial.

Meritul acestor trei variante ale ideii de autoreglare constă în faptul că toate scot în evidență *dinamica* unor sisteme biologice interne care au tendința de a se menține în cicluri staționare, circulare, relativ închise. Prin aceste reglări, organismele își asigură — cu atît mai perfect, cu cît sînt mai complicate — uniformitatea condițiilor vieții organismului. Cred că problema, însă, trebuie precizată în ceea ce privește noțiunea de uniformitate, de „staționar“; este vorba de *invariante-mijloace* sau de *invariante-scopuri?* Se înțelege oare prin invariantă uniformitatea *mijloacelor*, biochimice sau nervoase care asigură prin autoreglare stabilitatea anumitei stări a organismului, sau *uniformitatea stării* asigurată prin *mijloace diferite?* În reglarea termică a organismelor homeoterme, pe lîngă reflexul vasoconstrictor la frig, animalul se apără cu ajutorul blănii sau al penajului; afară de aceste mijloace, negative și fizice, constatăm și o reacție chimică, pozitivă, de sporire a combustiunii: stări de frison (tremură ca să se încălzească). Dar la om echilibrul termic se menține prin folosirea unor noi mijloace: adăpostul, focul și îmbrăcămintea. În cazul acesta, deși constanța sau invarianta biologică rămîne aceeași (starea termică) și principiile sau legile (fizice sau chimice) sînt aceleași, mijloacele folosite sînt diferite pe același plan și diferite ca nivel (tehnică, civilizație, inteligență). Trecerea de la adaptarea pasivă a poikilotermelor la adaptarea activă a homeotermelor și de la animal la om reprezintă desigur acte succesive de creație, salturi în crearea de noi sisteme și formule de adaptare.

În păstrarea acelorași *mijloace* de adaptare se manifestă fenomenele de automatism rigid; în menținerea invariantei-efect (sau scop) cu variația formelor de satisfacere a echilibrului, se manifestă

plasticitatea organică sau nervoasă a individului sau a speţei; în fine, în faţa unor noi invariante-scopuri, a unor noi principii sau formule de adaptare trebuie să căutăm explicaţia în noi forme de interacţiune, calitativ diferite de cele staţionare, circulare.

În concepţiile analizate constatăm acelaşi caracter de *revenire spre trecut*, spre echilibrul anterior, un fenomen de reîntoarcere, *retroactiv*, recurent. Orice reacţie vitală se explică prin aceea ce este în *urmă* şi nu înainte. Prezentului nu i se oferă o altă perspectivă decît în urmă, nu i se deschide o altă direcţie decît înapoi. Destinul unui organism se desfăşoară într-un cerc închis între prezent şi trecut, menţinut *pe acelaşi plan calitativ*. Idealul este trecutul: nu putem dori altceva decît revenirea spre ceea ce a fost.

Concepţiile, care privesc întreaga viaţă după modelul homeostaziilor neglijează aspectul fundamental al vieţii, aspectul ei *creator*. Viaţa în întregimea ei este redusă, după aceste teorii, la *legea automatismului*, şi devine sărăcită astfel de elementul caracteristic ei, specific şi diferenţial faţă de lumea anorganică, *adaptarea*, capacitatea de a se modifica în funcţie de variaţiile mediului, adică de a-şi crea, la nevoie, odată cu noi funcţii, *noi* forţe, *noi* instrumente de reacţiune, *noi* organe. Este neglijat înţelesul specific al noţiunii de *organic*.

Iată de ce credem că este justificată denumirea procesului descris de autorii citaţi ca formă *staţionară* a fenomenului de interdependenţă. Ea este staţionară din punct de vedere calitativ.

Aşadar, procesele automate se explică prin forma relativ staţionară a interdependenţei, dar această formă de autoreglare se subordonează, în cazurile normale, formei superioare, conştiente şi voluntare. Faptul că această formă se găseşte mai ales în procesele *organice* de menţinere a stabilităţii mediului *intern*, se explică tocmai prin natura ei automată şi biologică.

În domeniul psihic, ea se manifestă mai ales în stările *afective*, unde predomină modurile automate de echilibrare prin contrast, unde iubirea se echilibrează prin ură, o tentaţie prin repulsie, afecţiunea respinsă devenind resentiment sau ură, o umilinţă suferită provocînd impulsul de răzbunare etc. Legea compensaţiei nu este numai o lege organică, dar şi psihică, mai ales afectivă. Prin asemenea automatisme afective se stabilizează în mare parte relaţiile noastre sociale; astfel se explică relativa constanţă a prieteniilor, afecţiunilor sau animozităţilor noastre, a acelor „atmosfere“ specifice care domină şi persistă în anumite familii, colective, instituţii etc. Pentru înţelegerea integrală, însă, a formelor superioare ale conduitei, explicaţia de tip circular este insuficientă.

2. FORME DE SPIRALĂ REGRESIVĂ

A doua formă tipică, cu înfățișarea mai netă a unei spirale, o găsim în procesele de interdependență, cu o direcție regresivă din punct de vedere *calitativ*. În aceste cazuri, negarea echilibrului inițial dă naștere unui proces de interacțiune, cînd sistemul dinamic se angajează într-o vrilă descendentă, fiecare moment al acestui proces de relații mutuale dintre cauză și efect caracterizîndu-se printr-o pierdere calitativă, printr-o *degradare* a sistemului.

În *fizică*, procesul regresiv, descendent, a fost ridicat de către fizicienii Carnot și Clausius, la rangul de principiu al entropiei universului. Conform acestui principiu, al degradării energiei, universul nu rămîne imobil, ci se transformă, dar această transformare are o tendință spre echilibru stabil, de ordin inferior, spre încremenire, înghețare, moarte calorică a universului.

Sensul devenirii este descendent, fiindcă formele de energie, în succesiva lor transformare, suferă o pierdere energetică, sub forma unei denivelări calorice ireversibile: noi cădem în *jos*, în mod ineluctabil; universul se îndreaptă — după scara noastră umană — lent, dar fatal, spre încremenire.

O încercare similară, mai recentă, pe plan *biologic*, o reprezintă lucrarea unui biolog francez, Henri Decugès.

Acesta urmărește să demonstreze îmbătrînirea lumii viețuitoarelor prin mineralizarea progresivă a carbonului utilizabil vital, adică prin reducerea continuă a cantității utilizabile de lumea organică a acestui element indispensabil vieții. Ciclul carbonului ni se prezintă într-un deficit necontenit. „Geologia — spune autorul citat — ne aduce o dovadă necontestabilă a faptului că, în circulația organică, ieșirea nu este compensată de intrare“ (p. 22).

Demonstrația lui Decugès este cel mai bun exemplu al imposibilității unei explicații mecaniciste a vieții, chiar dacă această explicație se bazează pe ideea interdependenței. Sistemele animale se angajează aici într-o spirală regresivă.

Teoria amintită deschide poarta spre pesimism, spre morala resemnării sau spre evaziune în religie.

Forma descrisă își găsește aplicația în fenomenele patologice. Numeroase boli se caracterizează printr-o deplasare a echilibrului fiziologic spre un nivel inferior, echilibru ce poate deveni staționar, alimentîndu-se din propria sa activitate, reacțiile devenind, la rîndul lor, stimuli pentru noi reacții similare.

Adeseori procesele morbide se desfășoară în două faze. Intîia, o degradare progresivă a calității de echilibru, o regresiune, mai rapidă

sau mai lentă, spre o treaptă inferioară, apoi o oprire, mai scurtă sau mai durabilă, a procesului pe acea treaptă. Spirala vicioasă se stabilizează pentru moment într-un *cerc vicios*. Faza a doua este specifică, credem, stabilizării cronice a bolilor.

Orice proces morbid, așa-zis „evolutiv", poate fi considerat ca o cădere biologică în spirală. Tuberculoza, de pildă, unde debilitarea organismului, starea generală deficientă favorizează leziunile tuberculoase, iar acestea la rîndul lor agravează starea generală, prezintă un mecanism în spirală regresivă.

Fiziopatologia sovietică, subliniind rolul scoarței în diferitele forme de patogeneză, arată interdependența scoarței cerebrale cu organele interne. Amintim concepția corticoviscerală a boalei ulceroase a lui B î c o v - C u r ț i n. Este de subliniat cum slăbirea scoarței înlesnește ieșirea de sub controlul ei, eliberarea procesului de autoreglare ce are loc între centrii subcorticali și organele interne. Eliberat de sub controlul scoarței, acest proces devine anarhic și se angajează într-o spirală vicioasă.

Prof. M. S. L e b e d i n s k i scoate în relief factorul psihic în patogeneza bolii hipertonice. Aceasta este precedată de stări de încordare afectivă (fobii, impresionabilitate sporită, irascibilitate, explozivitate în reacție, emoții negative). „Este vorba de o legătură bilaterală — spune prof. L e b e d i n s k i — între sferele psihice determinate și cutare sau cutare sistem somatic" (p. 306).

În genere, starea de tensiune afectivă favorizează priza de conștiință îndreptată asupra excitațiilor interoceptive anormale, iar apariția acestora în conștiință agravează boala și sporește tensiunea afectivă. „Cu cît bolnavul supraestimează mai mult importanța vitală și patologică a acestor reacții, devenite conștiente — spune autorul citat — cu atît mai grea este trăirea afectivă a acestora și cu atît mai mare este rolul jucat de ele în înrăutățirea stării psihice și somatice a bolnavului" (p. 309).

Un alt exemplu, care ne poate servi în înțelegerea procesului de regresiune a echilibrului cortico-visceral, este instaurarea alcoolismului. Acest fenomen, credem, poate fi considerat ca tipic pentru orice „toxicomanie". Unei intoxicații cu alcool îi urmează o stare de depresiune. Spre a-și restabili artificial echilibrul pierdut, starea inițială de tensiune optimă, individul absoarbe o cantitate de alcool, căruia îi urmează o stare și mai gravă de depresiune. Această nouă stare impune o absorbție sporită de alcool care duce la o depresiune mai gravă și astfel se creează o spirală vicioasă. Aceasta poate duce, pe unii mai repede, pe alții mai încet, spre delirium tremens și de acolo spre sfîrșitul letal.

În alte cazuri, procesul se oprește la un nivel, sensibil și relativ permanent, de cronicitate, de intoxicație, alimentîndu-se prin doze relativ invariabile și pompînd din rezervorul „paradiziac“ exact atîta cît îi trebuie spre a umple golul „infernal“; omul se echilibrează pe o treaptă staționară a unui „cerc vicios“.

Un exemplu din educație. Un educator mărginit, considerînd aptitudinile ca realități date și invariabile și nu ca realități în devenire, privește și diagnosticul său psihologic ca o constatare științifică absolută și de sine stătătoare. În fața unei prestațiuni inferioare a elevului, el emite diagnosticul de „incapabil“, rămînînd complet opac față de toată desfășurarea procesului de interdependență, cu direcția, adeseori, descendentă, în ceea ce privește prestațiile ulterioare ale elevului. În fața aprecierii primite, elevul se simte descurajat, inhibat, se află într-o stare care provoacă o scădere a randamentului muncii sale. Această scădere a randamentului suscită o apreciere și mai puțin favorabilă din partea educatorului, apreciere care condiționează o reducere și mai gravă de randament, și așa mai departe, cu viteză și accelerație variată. Educatorul are satisfacția atunci de a fi demonstrat „justețea“ diagnosticului, fără a fi bănuit un moment că el — și numai el — *a creat fenomenul însuși, prin diagnosticul său.* Un diagnostic justificat de natura conduitei, conduita motivată și justificată de diagnostic. Sub eticheta de copii „răi“, „nedisciplinați“, „înapoiați“, „inapți“, se clasifică, în acest caz, victimele educației. Educația vicioasă în cerc vicios. Regres, în educație, în spirală vicioasă.

Fr. Engels, subliniind contradicția dintre producția socială și însușirea capitalistă, afirmă că „modul de producție capitalist se mișcă în cadrul acestor două forme de manifestare ale contradicției care-i este imanentă prin originea sa, descriind fără posibilitate de ieșire „cercul vicios“ descoperit încă de Fourier. Ceea ce Fourier nu putea să vadă, firește, pe vremea aceea, este faptul că acest cerc se îngustează treptat, că mișcarea reprezintă mai curînd o spirală și că ea trebuie să-și atingă sfîrșitul ca și aceea a planetelor, ciocnindu-se de centru“ (p. 302).

3. FORMA DE SPIRALĂ ASCENDENTĂ

A treia formă tipică de interdependență ne-o reprezintă spirala cu tendința de perfecționare, de ridicare a nivelului calitativ. În cazul acesta, ruperea echilibrului inițial angajează sistemul dinamic

într-un proces ascendent, cînd interacțiunea cauză-efect ridică, prin salturi, evolutive sau revoluționare, sistemul angajat de pe o treaptă pe alta, superioară.

Asemenea proces nu poate fi explicat științific de pe pozițiile idealiste. Ideea spontaneității, a predestinării progresive sau ideile mistice ca „plan divin", „entelechie" (Hans Driesch), sau „elan vital" (H. Bergson) nu ne explică nimic.

Biologia mecanicistă înfățișează relația dintre organism și mediu ca o relație în care mediul nu are alt rol decît de a *declanșa* forțele ereditare, conținute deja, într-o stare latentă virtuală, în organism. Procesul de dezvoltare a unui organism apare ca o destindere a unui resort care conține în germene, în stare comprimată, virtuală sau potențială, toate posibilitățile „ab origine".

O variantă metafizică în explicarea evoluției ni se oferă în concepția elanului vital al lui H. Bergson. Această filosofie a devenirii își are premisele în conceptul unor forțe, misterioase și inexplicabile (fiind iraționale) al „duratei pure", al „elanului vital". Dezvoltarea ni se înfățișează ca „o înregistrare continuă a duratei" (B, p. 21). „Viața — în filosofia lui Bergson — apare ca un curent care trece de la un germene la un alt germene, prin intermediul unui organism dezvoltat" (B, p. 29). Bergson iese din cercul vicios al mecanicismului pentru a cădea în mrejele obscurantismului. Cu drept cuvînt, explicația evoluției prin „elanul vital s-a asemuit cu explicația mișcării trenului prin elanul locomotivei" (J. Huxley, p. 44).

Școala filosofică engleză a „evoluției emergente" (S. A. Alexander și Lloyd Morgan) este tot atît de puțin capabilă să ne explice dezvoltarea, ca și filosofia bergsonistă.

Nu se poate, desigur, reduce orientarea întregii biologii apusene la tipul concepțiilor expuse. Printre reprezentanții acestei științe în apus există savanți care, consecvent sau inconsecvent, se situează pe linia filosofiei materialist-dialectice. Printre aceștia am putea cita pe J. Huxley, J. Haldane, M. Prenant.

Dacă ideea unei spirale ascendente nu are nici un conținut științific în metafizica idealistă, rămînînd o engimă, cu totul altfel stau lucrurile în filosofia materialist-dialectică.

Mai întîi, însăși schema unei dezvoltări în spirală este specifică gîndirii marxiste. „Cunoașterea omului — spune Lenin — nu este o linie dreaptă, ci o linie curbă, care se apropie infinit de o serie de cercuri, de o spirală (A, p. 325).

Această imagine a spiralei nu este reprezentativă numai pentru cunoaștere, ci pentru întreaga viață. În studiul său asupra lui Karl Marx, Lenin spune: „În timpul nostru ideea dezvol-

tării, a evoluției, a pătruns aproape în întregime în conștiința socială, dar pe altă cale, nu prin filosofia lui Hegel. Totuși, această idee, așa cum au formulat-o Marx și Engels, sprijinindu-se pe Hegel, este mult mai multilaterală, mult mai bogată în conținut decît ideea curentă a evoluției. O evoluție care repetă oarecum treptele deja străbătute, dar în alt mod, pe o bază superioară („negația negației"), o evoluție care are loc, pentru a spune astfel, în spirală, și nu în linie dreaptă" (B, p. 22—23).

Această evoluție în spirală, rămasă clasică după caracterizarea lui Lenin, se face prin salturi, prin transformări calitative, pe bază de contradicții, de ciocniri de forțe.

Prin prisma filosofiei materialist-dialectice, evoluția ne apare ca un proces de interdependență, în care efectul se repercutează asupra cauzei, modificînd-o pe aceasta calitativ, ridicînd-o — în urma unei acumulări cantitative — pe o treaptă superioară, fenomen care provoacă un nou efect, diferit de cel anterior, ridicat apoi și el, corespunzător, pe o treaptă calitativ superioară. Astfel, legea dialectică a interdependenței se leagă organic cu celelalte legi sau trăsături, constituind un sistem dinamic unitar de explicație și cercetare.

În această concepție, „contradicția nu este o absurditate" — spune H. Lefèbvre — „reciprocitatea de acțiune (acțiunea și reacțiunea, întregul acționînd asupra părții și partea asupra întregului, organul asupra organismului și reciproc) nu este un „cerc vicios". Sau, dacă este un cerc vicios, după gîndirea formalistă și înțelegerea izolată și izolantă, el se înfățișează ca un criteriu și semn al realității" (p. 184).

Astfel, în această formă, activă și creatoare, de interdependență, efectul se întoarce asupra cauzei, îmbogățind-o pe aceasta, pentru ca apoi să primească riposta acesteia, răsărind din ea fecundat, fructificat.

Dacă realizăm reflexul condiționat, așa cum a fost el definit de I. P. Pavlov, sîntem departe de constatarea unei declanșări mecanice a unui mecanism preformat sau a constituirii mecanice și automate a unei noi legături. Formarea unei legături temporare este un proces de transformare, de devenire, de creare a unei *noi calități:* un excitant „neutral", indiferent, *devine* semnal (adică, în termeni de psihologie, dobîndește o semnificație *pe care n-o avusese).*

Într-un proces de comutare nervoasă, descrisă de elevul lui Pavlov, Asratian, sîntem în fața unui proces de transformare a unei semnificații într-o altă semnificație (semnalul își schimbă semnificația). Cum se efectuează acest proces? Printr-o

interacțiune ce are loc între o activitate a organismului și o variație a mediului; un stimul dobîndește o semnificație, fiind *efect* al unei activități a organismului (în termeni de psihologie, am spune, a unei „trebuințe"), devenind apoi *o cauză* de producere a activității al cărui efect fusese. Valoarea de semnal condițional se naște pe linia unei *spirale* în procesul de adaptare a organismului la noi împrejurări și se stinge pe aceeași linie din lipsa de întărire din partea mediului sau se stabilizează într-un echilibru mai durabil, automat.

Ca să lămurim mai bine acest proces, să subliniem că reflexul — în lumina învățăturii pavloviste — nu este o reacție mecanică, similară cu declanșarea oarbă a unui resort. Un curent nervos eferent este indisolubil legat cu cel aferent, nu numai prin reacția organismului la acțiunea excitantului, ci și prin acțiunea recurentă exercitată de reacția efectuată, terminală, asupra ciclului acțiunii. Mai precis, reacția însăși este reglată prin repercusiunea ei asupra centrilor nervoși corespunzători: răspunsul reflex se înapoiază spre centrii nervoși spre a constata dacă a fost sau nu *conform*, adică spre a se verifica dacă a izbutit sau nu și în ce măsură. Acțiunea noastră este reglată prin efectele acțiunii însăși asupra centrilor care au comandat-o.

Prin noțiunea de „acceptor al acțiunii", prof. P. Anohin scoate în evidență importanța aparatului aferent în reglarea comportării organismului.

Fenomenul dezvoltării, deci, îl putem înțelege numai în felul acesta și numai o astfel de înțelegere reflectă integral ideea unității dinamice între organism și mediu, precum și a părților organismului între ele.

Aș compara reglarea acțiunilor, bazată pe senzații chinestezice, cu un fenomen de reglare situat la un nivel superior de complexitate. O persoană devine mai punctuală din momentul cînd și-a cumpărat un ceas de precizie. Cumpărarea ceasului a fost *efectul* deprinderii de punctualitate a persoanei menționate, dar a devenit și *cauza* unei punctualități sporite a acelei persoane: ceasul de precizie n-a fost un simplu semnalizator al abaterilor de la momentul fixat și cel arătat de ceas, dar și un reglator, un *determinant* al conduitei de punctualitate a acestuia. Oamenii au creat ceasul, fiindcă au devenit mai punctuali și, invers, au devenit mai punctuali, creînd ceasuri de precizie.

Spre a lămuri analogia, putem spune că ceasul de precizie pentru proprietarul acestuia este ceea ce sensibilitatea musculară este

pentru centrii din analizatorii motori. Așa se ilustrează interdependența centrului față de periferie în reglarea conduitei. Legătura dintre centru și periferie a fost pusă și ea în lumină de fiziologia sovietică (P. C. Anohin).

Să lămurim înțelesul de spirală ascendentă și printr-un exemplu din educație. Un educator care-și dă seama că aprecierea lui, efect al prestației elevului, devine la rîndul ei cauza ameliorării prestației, va cunoaște valoarea încurajării și nu se va feri chiar de la o ușoară supraestimare a rezultatelor elevului: va aprecia pe elev mai mult decît merită, spre a-l face să merite aprecierea făcută, adică să se ridice la nivelul acesteia. Procesul este următorul: lauda se repercutează pozitiv asupra randamentului, iar acesta din urmă sporește lauda, care va ridica prin efectul ei — nivelul prestației; și așa mai departe.

În acest proces de spirală ascendentă ne vom întîlni cu același fenomen de *limită*, ca și în procesele descendente, cu *fenomenul-plafon*. Numai că acest plafon nu este invariabil, absolut, rigid și predestinat, ci este o limită provizorie și relativă, în funcție de individ și de ambianță.

Spirala ascendentă, deci, ajunge la o invariantă, la o constantă relativă, tinzînd spre un *cerc*, mai durabil sau mai trecător, ca o nouă etapă sau nouă treaptă, superioară, de echilibru.

Dacă ne referim la procesul de învățămînt, vom găsi numeroase exemple de *unități dinamice*. Profesorul și grupul de studenți constituie o unitate dinamică în interacțiune. Valoarea studentului se explică în parte prin valoarea profesorului, după cum valoarea acestuia din urmă se definește, cel puțin în parte, prin valoarea și nivelul studentului. Nivelul scăzut al studentului determină adesea scăderea de nivel a profesorului și invers: nivelul scăzut al profesorului este o frînă în ridicarea nivelului studentului. Interesul studentului pentru știință reflectă în mare măsură interesul și dragostea profesorului pentru disciplina lui, după cum interesul științific al profesorului este alimentat, întreținut, de interesul corespunzător al studentului. Indiferența studentului frînează elanul profesorului, după cum apatia profesorului stinge curiozitatea studentului. Dacă studentul este, într-o măsură, creația profesorului, acesta din urmă este, aproape în aceeași măsură, produsul studentului.

Se înțelege că, într-un proces conștient și științific al muncii, profesorului nu-i este permis să se angajeze pe panta unei spirale vicioase sau să cadă pe o treaptă inferioară de echilibru staționar. Din partea lui se cere nu numai menținerea nivelului său superior științific, dar și o necontenită ridicare a acestuia. Spre a

face studentului accesibilă lecția, el trebuie să ridice auditorul la nivelul său de înțelegere, atît prin cele mai perfecționate metode pedagogice (fără a-și coborî nivelul de predare), cît și în general prin participare activă la procesul de învățămînt. La aceasta îl ajută controlul și analiza muncii, proces prin care, în mod obiectiv și științific, se stabilesc factorii deficiențelor și ai succeselor în muncă. Atunci el va fi mai în măsură să intervină în prevenirea și în combaterea forțelor ce tind să angajeze sistemul într-o spirală vicioasă, descendentă.

Acum ne putem explica și mai bine existența *logicii interne* în desfășurarea fenomenelor, fiecare pas sau moment din linia de dezvoltare fiind condiționat de nivelul anterior de dezvoltare. Această logică este mai evidentă în domeniul social.

Înțelegem, de asemenea, mai bine noțiunea de plafon ca efect al unei frînări ce se dezvoltă treptat din înseși relațiile contradictorii ale forțelor ce determină dezvoltarea sistemului social.

Din cele spuse rezultă că relațiile în spirală ascendentă, dintre organism și mediu, se stabilizează în circuite relativ închise, pe niveluri diferite, iar aceste niveluri intră în relații de strînsă interdependență.

Din exemplele citate ne dăm mai bine seama de ce conduita unui individ nu poate fi explicată exclusiv prin *natura* lui individuală, prin „biografia" lui. Explicația unui individ, ca unitate dintr-un complex dinamic, în care intră și mediul, nu poate fi epuizată nici numai prin „influențe". Factorul „influență" singur nu este adecvat, căci implică o acțiune *unilaterală*. Într-o explicație a unei realități complexe trebuie să intre *toate componentele procesului dialectic*, înțelese și cuprinse în sisteme de relații dialectice.

4. ASPECTE ALE TIPURILOR DE INTERDEPENDENȚĂ (SPAȚIAL, TEMPORAL ȘI ENERGETIC)

Fiecare din formele deosebite pînă acum se desfășoară în spațiu, are o durată, o viteză, un ritm, precum și un potențial energetic, o anumită tensiune sau încordare.

I. P. Pavlov a deosebit două mari forme de interacțiune biologică: dintre organism și mediu și aceea a părților organismului între ele. Dacă ne referim la legea inducției reciproce, care reflectă interdependența fenomenelor nervoase, Pavlov deosebește o inducție *verticală* între instanțele nervoase situate pe planuri suprapuse și

ierarhice și una *orizontală*, unde fenomenele se condiționează reciproc, rămînînd pe același plan. Aceste două moduri de inducție sînt legate indisolubil între ele. Ambele moduri se pot desfășura, în timp, succesiv sau simultan. Distincția stabilită de Pavlov conține ideea echilibrării între instanțe și ideea ierarhiei diferitelor sisteme de echilibrare nervoasă. Partea cea mai importantă din aceste procese de echilibru o constituie interacțiunea celor două sisteme de semnalizare la om. Bineînțeles că nu trebuie să pierdem din vedere și relația între aceste sisteme și prima instanță, a reflexelor absolute.

Interdependența instanțelor nervoase își găsește analogia în relațiile dintre bază și suprastructură din fenomenele sociale. Aceste două aspecte de interdependență — orizontală și verticală — reprezintă caracterul *spațial* al interacțiunii.

Dacă privim *în timp* fenomenele de interacțiune, putem ușor constata că ele se înfățișează în cicluri, mai scurte sau mai lungi, cu viteză mai mare sau mai mică. Procesele dinamice au un *început*, momentul în care sistemul intră în faza de dezechilibru temporar și un *sfîrșit*, momentul de restaurare pe același plan a echilibrului inițial sau de stabilizare a lui provizorie pe un nivel superior sau inferior; interdependența o privim acum pe dimensiunea ei *temporală*.

Acest aspect îl au toate formele examinate pînă acum. În formele regresive, dezechilibrul începe, pe un anumit plan și se termină pe un plan inferior, așa cum el ni se prezintă în bolile cronice, sau în cazurile mortale. E un ciclu regresiv. În formele de spirală ascendentă, ciclul începe pe un anumit plan și se termină cu o fază de echilibrare ce reprezintă o nouă etapă calitativă, un plafon provizoriu în dezvoltarea organismului.

O mare importanță în examinarea ciclurilor o are lungimea spiralei, implicit *durata* și *viteza* ciclului; avem intervalul între momentul inițial și cel final, precum și numărul de elemente intermediare între aceste două momente.

Psihologul francez H. Wallon vede în anticipare un „fapt capital“, prezent în raporturile dintre organism și mediu, cu mecanismul lor reglator.

„Acest circuit — spune Wallon — care merge de la acțiunea lumii externe asupra omului la acțiunea omului asupra lumii externe, se lărgește în spirală, pe măsură ce progresează civilizația“ (C, p. 169).

Distanța crescîndă între dorință și satisfacție, interdependența dorinței cu anticiparea satisfacției implică o anumită *tensiune*, încordare nervoasă, care pune în lumină aspectul *energetic* al inter-

dependenței. Intervalul între începutul și sfîrșitul acțiunii nu este un interval *gol*; el este plin de conținut, ce se menține la un anumit nivel energetic de tensiune.

Între conduita noastră prezentă și anticiparea scopului se formează un ciclu de interacțiune, care ne explică o mulțime de fenomene biologice și psihice, normale și patologice.

Noi mobilizăm energia în funcție de importanța scopului, dar semnificația acestuia depinde de conștiința rezervelor energetice disponibile. Între acestea nu există totdeauna o corespondență.

Adaptarea noastră nu se face numai în funcție de cantitatea și calitatea sistemului prezent, dar și în funcție de cantitatea și calitatea stimulului așteptat, dorit sau temut. Experiența este aceea care intervine în reglarea tot mai precisă a acestui raport.

Fenomenul emoției ne ilustrează un asemenea circuit energetic. Reprezentarea eventualității de temut ne mobilizează energia necesară pentru întîmpinarea acelei situații, dar conștiința unui deficit de energie, sau de mijloace disponibile adecvate, face ca situația să ne apară mai de temut decît în momentul inițial: această conștiință determină un nou efort de mobilizare și așa mai departe. În ciclul nostru se ilustrează un raport de forțe între momentul prezent, real și cel viitor, anticipat și virtual.

Asemenea spirale vicioase se stabilesc în nevrozele cunoscute ca neurastenia, isteria și psihastenia. Nevroza se alimentează din ea însăși și se amplifică din propria sa substanță pe linia pierderii progresive de energie. O criză nervoasă este o destindere a unei spirale printr-o risipă considerabilă de energie.

CONCLUZII

Am descoperit trei tipuri de procese fundamentale ca formă și direcție: unele procese, în interacțiunea forțelor din sistemul lor, se închid într-un cerc de echilibru relativ *staționar*, altele au o direcție *descendentă* sau *ascendentă*. Aceste forme implică anumite coordonate *spațiale (orizontală* și *verticală)*, precum și ideea de *ierarhie* a instanțelor.

Întrucît toate aceste procese au un caracter dinamic, adică reprezintă forțe ce se desfășoară în timp, se impune distincția între aspectul *temporal* și cel *intensiv* (energetic). O trăire este un sistem dinamic în care momentul trecut a fost condiționat de virtualitatea celui viitor și viceversa; această condiționare mutuală nu se referă numai la calitatea fenomenelor, dar și la cantitatea lor, adică la intensitatea, cuantumul lor energetic. Fenomenul final al ciclului nu

este numai un *rezultat* al fenomenului inițial, dar și *cauza* acestuia; fenomenul final nu determină numai calitatea stării inițiale, dar și gradul ei de energie. Întregul ciclu capătă astfel un grad de *tensiune*. Tensiunea, rezultată din interacțiunea părților din sistem, determină întreaga desfășurare a procesului, ritmul și viteza acestuia.

Din cele arătate se pot scoate numeroase concluzii cu aplicații la toate științele, fapt care depășește scopul urmărit de acest studiu. Ne vom limita numai la *semnalarea* unor concluzii, teoretice și practice, pe care ni le impune analiza făcută.

Prima formă se manifestă în mod normal în automatisme, în comportarea și în reglarea automată, mai ales a proceselor din mediul *intern* al organismului. Automatizarea acțiunilor ni se prezintă ca un proces de formare a unui echilibru staționar, de autoreglare. Importanța acestor moduri de echilibrare, după cît se știe, este mare, pentru că, odată formate, ele eliberează în mare măsură conștiința de efortul de supraveghere a ciclului dinamic, permițîndu-i un travaliu de alt ordin sau de nivel superior.

Aceeași funcție de eliberare relativă a proceselor superioare, concomitent cu relativa automatizare a celor inferioare, îl au sistemele de echilibrare automată organică, astfel că procesul de corticalizare nervoasă, adică spirala ascendentă de interdependență, se bazează pe ciclul staționar și se produce concomitent cu acesta.

Apariția mediului intern la animale reprezintă un pas spre relativa independență și autonomie a anumitor funcții față de variațiile mediului extern. Autonomia acestor funcții nu este absolută, după cum nu este absolută autonomia acțiunilor noastre automate. Autoreglarea acestora se efectuează sub supravegherea instanțelor superioare.

Putem afirma că toată educația și întregul învățămînt reprezintă un proces de formare simultană a unor sisteme cu circuit aproape închis, staționar, în formarea de stereotipuri dinamice, odată cu formarea unor sisteme de tip superior, în procesul de creație. *Creația se sprijină pe automatisme, iar automatismele derivă din formele creatoare.* Reflexele absolute derivă din cele condiționate, iar acestea din urmă se ancorează în cele dintîi.

Dezvoltarea unui caracter, a unei personalități, reprezintă o formare de automatisme din ce în ce mai numeroase, odată cu creșterea posibilităților din ce în ce mai variate de formare de noi legături. Numai în lumina acestor considerații putem înțelege progresul moral, trecerea de la o morală eteronomă la una autonomă. Într-o morală autonomă se reflectă în cel mai înalt grad unirea dialectică între individ și societate, cînd acțiunile individuale devin *prin-*

cipiale, efectuîndu-se în lumina marilor directive și principii de ordin social.

Cînd cercul devine „vicios"? — Atunci cînd se desprinde de sub îndrumarea și supravegherea instanțelor superioare, care veghează asupra intereselor generale ale organismului. Abia atunci el devine patologic (pe plan biologic) sau vicios (pe plan moral). Profilaxia medicală și morală au ca scop prevenirea unor asemenea cicluri anarhice, iar medicina terapeutică și măsurile penale în educație și viață civilă urmăresc ruperea cercurilor vicioase și reducerea lor în faza de influență a instanțelor superioare.

În ceea ce privește ciclurile de interdependență, de tip *regresiv*, care ne duc spre domeniul morbidității, din punct de vedere medical și al viciilor din punct de vedere moral, toată atenția medicului pe de o parte, și a educatorului, pe de altă parte, se îndreaptă spre *prevenirea* acestor procese, oprirea lor sau redresarea ciclului.

În maladiile ulceroase sau în hipertensiune se creează tendința spre un cerc vicios între cortex, sau subcortex, și organele interne. Cortexul supraexcitat agravează — direct sau indirect, prin slăbirea controlului său și, implicit, prin eliberarea instanțelor subalterne — tulburările organice, iar procesele morbide, evolutive, din aceste organe agravează starea excitată a cortexului sau a subcortexului.

Punerea în repaus a activității corticale în somnoterapie are rolul scoaterii din spirala vicioasă a factorului central angajat în cercul vicios. Aceeași funcție o exercită și blocarea cu novocaină.

Dar modificările funcționale ale cortexului hipersensibil se pot obține nu numai prin punerea lui în repaus, ci și prin activitatea sistemelor de asociații care pot readuce sistemul anarhic pe linia normală de funcționare. Această acțiune corticală, datorită căreia se schimbă legăturile temporare existente, se poate numi, în termeni subiectivi, influență *psihică*. Folosirea acestor influențe în medicină constituie ramura cunoscută a *psihoterapiei*. De fapt, psihoterapia trebuie să intre ca un *aspect* terapeutic în *întreaga* medicină terapeutică, fiindcă aproape orice tratament, implicînd o relație socială, verbală sau neverbală, conștientă, se adresează concomitent și scoarței.

Este suficient să modificăm *semnificația* senzațiilor interoceptive, din conștiința bolnavului pentru ca modificarea efectuată să contribuie la ameliorarea stării pacientului.

Amintim și de metoda șocurilor folosită în bolile interne și în cele nervoase. Șocul provocat de insulină, cardiazol sau de curent electric, are ca efect ruperea cercului vicios în care se angajase or-

ganismul şi reintegrarea sistemului anarhic în sistemul normal de echilibru.

Prevenirea unor asemenea spirale regresive în educaţie se face prin evitarea, în munca elevului, a motivelor de descurajare. Educatorul trebuie să fie conştient de efectele aprecierilor lui, atît ale celor pozitive cît şi ale celor negative.

Importanţa aprecierii educatorului este cu atît mai mare, cu cît ea contribuie în mare măsură la formarea conştiinţei de sine a elevului, deci la formarea personalităţii.

Atenţie deosebită merită al treilea tip de interdependenţă, care ne explică procesul de dezvoltare în general şi ne deschide perspective cu privire la modul de intervenţie a omului în dezvoltarea individului şi a societăţii.

Dacă spirala regresivă exprimă alunecarea sau „prăbuşirea" persoanei, după legea „din insucces în insucces", spirala ascendentă urmează legii „din succes în succes". Explicaţia unui fenomen în mod exclusiv prin *influenţe,* exercitată din afară asupra acestuia, este şi ea prin definiţie *unilaterală* şi artificială, chiar atunci cînd se ţine seama de *toate* influenţele. Adevărata explicaţie materialist-dialectică o avem numai atunci cînd influenţele încetează de a mai fi factori ficşi şi de sine stătători, ci fiecare devine *unitate funcţională într-un sistem de forţe, iar sistemul la rîndul lui se integrează în alte sisteme şi cicluri dinamice mai cuprinzătoare sau superioare.*

Formarea personalităţii omului prin muncă ilustrează în cea mai mare măsură forma ascendentă de interdependenţă. Orice succes în muncă este o treaptă spre noi realizări, adică orice efect obţinut devine o cauză a altor efecte, superioare.

Sprijinindu-se pe filosofia materialist-dialectică, psihologii trebuie să tindă spre o descriere şi o explicare mai amplă, mai ştiinţifică, a mecanismelor ascensiunii umane, a ciclurilor şi etapelor comportamentului uman.

SENS ȘI SEMNIFICAȚIE*

Plecînd de la ideea unității dinamice organism-mediu, considerăm că apariția semnalului în actul reflexului condiționat declanșează prima polarizare a psihicului. Distanța dintre semnal și satisfacție (sau nonsatisfacție) se traduce prin diferențiere dintre individ și situație.

Transformarea semnalului în simbol lingvistic produce o altă sciziune importantă: subiect-obiect. Prima formă a polarității subiect-obiect se efectuează în contact cu realitatea externă: obiectul conștiinței apare ca deosebit de conștiința de obiect (percepție, imagine, reprezentare). În contact cu alții se diferențiază polaritatea „eu“-„altul“.

Polarizarea dinamică a conștiinței în cadrul unității fundamentale de *înțeles* corespunde deosebirii dintre sens și semnificație.

1. Lucrarea lui C. K. Ogden, și T. A. Richards, *Înțelesul înțelesului* ne prezintă 16 înțelesuri ale înțelesului. Dicționarul filosofic al lui A. Lalande ne spune că limba curentă nu deosebește înțelesurile de sens, semnificație, valoare, accepțiune. Vocabularul psihologic al lui H. Piéron (1963) nu ne oferă nici el vreo orientare în acest domeniu. Merită, însă, de reținut înțelesul de simbol ca „semn avînd funcția de a reprezenta un obiect, un act, o situație, o noțiune și de a i se substitui, dacă este cazul“ (L, p. 388). Termenul de simbol îl folosim atunci cînd semnul are un caracter de imagine și are o legătură de asemănare cu ceea ce simbolizează. La simbol, deci, avem o asemănare între obiect și semn; el este, după expresia lui Pierre Janet, un „portret al sentimentului“. Alte semne nu comportă asemănare. Numai la om, însă, poate fi vorba de semn, la animale nu există decît „sem-

* Comunicare la Institutul de Psihologie de la Jena, R.D.G., la 25 august 1968 și publicată în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, série de Psychologie, T. 13, Nr. 1, 1969, pp. 55—61, cu titlul „Sinn und Bedeutung“.

nale", fiindcă aceste ființe nu au înțelesul de semn, ca fiind deosebit de obiectul pe care-l semnifică. În lucrarea „Formarea simbolului la copil", Jean Piaget ne oferă un înțeles larg al funcției simbolice ca „proces progresiv de diferențiere dintre „semnificant" și „semnificat". Acest proces de diferențiere și distanțare progresivă se constată la copil în imitația unui model absent, în joc, în imaginație și chiar în vis. Cu dobîndirea limbajului intrăm în sistemul semnelor colective. Totuși, și Piaget atribuie semnului un caracter convențional pe baza unui raport social, în timp ce simbolul fiind „motivat", conține o asemănare între semnificat și semnificant; de aceea el poate fi produs al unei gîndiri pur individuale (E, p. 103—104).

Varietatea definițiilor, a înțelesurilor, privind înțelesul de înțeles, ca și a înțelesurilor de semn, simbol sau semnificație, face pe Ogden și Richards, să declare: „Expunerea ne constrînge să părăsim pentru moment însuși termenul de „înțeles", substituindu-i alți termeni, ca „intenție", „valoare", „referent", „emoție", termeni care se pot folosi ca sinonime sau ca simboluri mai largi" (p. 249).

Asemenea declarație ne obligă să ne oprim asupra ei. Este oare cazul să renunțăm la termenul de înțeles, sens sau semnificație fiindcă este greu sau nu este cu putință să-l definim? Cred că trebuie să deosebim din capul locului cîteva categorii de sisteme de referințe: 1) obiect (sau „denotat"), adică *obiect al înțelesului*, 2) percepție sau noțiune care reflectă obiectul, adică *înțelesul de obiect* și 3) semnul, cuvîntul, care mediază relația între înțelesul de obiect și obiect al înțelesului.

Trebuie să observăm, ca primă constatare, că obiectul, luat izolat, nu are sens sau înțeles prin el însuși; obiectul *există*. Nu ne putem întreba care este înțelesul lunii; ea există. Înțeles nu poate avea decît starea psihică ce se află în relație cu luna, noțiunea care reflectă sau cuvîntul care desemnează luna și exprimă noțiunea. Aceasta credem că este clar. Ne întrebăm, de exemplu, asupra semnificației unui scaun, așezat într-un anumit loc, numai dacă prin aceasta scaunul semnifică anumită intenție din partea cuiva, raportată la un obiect sau o situație.

Care poate fi înțelesul înțelesului însuși, sensul sensului sau semnificația semnificației? Așa după cum obiectul material nu poate avea sens în el însuși, nici sensul sau înțelesul nu pot avea sau păstra vreun sens decît în raport cu *altceva*, să fie „înțeles de ceva".

Ne punem totuși întrebarea dacă n-am putea vorbi de înțeles al înțelesului, așa după cum vorbim despre reflecția asupra reflecției,

despre gîndire care se gîndește pe ea însăși. Nu putem afirma aici mai mult decît atît: înțelesul (ca și obiectul) există și ca atare poate fi descris, analizat și explicat, dar el nu se poate explica și defini pe el însuși, rămînînd ceea ce a fost sau fără a se crea un alt înțeles, ceea ce este echivalent cu un nonsens.

Pe lîngă aceasta, înțelesul ne apare ca cea mai vastă categorie psihologică. De aceea, probabil, nici nu poate fi definită, așa cum nu putem defini existența, realitatea.

În studiul „Conștiință și inconștient" (v. pag. 142), consideram conștiința ca o lume a înțelesurilor, a sistemelor de referințe. Așa, de exemplu, animalul îl pot gîndi ca ființă fizică, materială, ca noțiune sau ca cuvînt în funcție de sistemul de referințe, de „planul de conștiință" pe care situez obiectul. „Dacă funcția conștiinței — o spun în studiul citat — constă în stabilirea de relații, un act relațional este un act de înțelegere". Actul de înțelegere este o integrare a unui fenomen într-un sistem de relații". „Este normal, așadar, să privim conștiința ca o *activitate de înțelegere*" (K, p. 31). Mai departe, mai adăugăm: „Din analiza conștiinței se schițează două momente fundamentale ale conștiinței diferențiale: gîndire și acțiune, înțelegere și realizare, intelect și voință" (K, p. 42).

Înțelesul nu este ceea ce este decît prin *altceva*, la care se referă, pe care-l conține, prin relația din care răsare. Înțelesul rezultă dintr-o relație al cărei specific o constituie natura obiectelor aflate în relație. Obiectul de conștiință este un termen, iar conștiința de obiect este un alt termen al relației.

2. Cînd vorbim despre înțeles, sens sau semnificație, nu putem separa acești termeni care constituie unitatea indisolubilă a înțelesului. Sediul înțelesului nu se află nici în obiect, numai, nici în concept, nici în cuvînt; înțelesul reflectă natura fiecărui termen și rezultă din relația dintre aceste elemente.

Trebuie, deci, să ne ferim de exemplificări care ne duc spre probleme insolubile, fiind greșit puse, de exemplu: cum un semn sau o noțiune reflectă înțelesul unui obiect? Obiectul, prin reflectarea lui într-o noțiune, devine obiect de înțeles, obiect al noțiunii, iar noțiunea, prin reflectarea în ea a obiectului, devine înțeles de obiect, noțiune de obiect.

3. A treia constatare pe care o facem este că fiecare termen al relației își dobîndește sensul sau semnificația în funcție de sistemul de referințe în care se situează. O masă poate fi „móbilă", „obiect de artă", „combustibil" etc. Ea poate fi scumpă pentru mine, ca o amintire plăcută, ea poate fi obiect dezagreabil, în funcție de sistemul intern al dinamicii afective. De aceea, în cadrul

sistemului general al funcției instrumentale de comunicare, pe care îl are limbajul, putem deosebi — după O m b r e d a n e — mai multe funcții ale limbajului: afectivă, ludică, practică sau pragmatică, reprezentativă și dialectică. Limbajul inconsistent al adultului civilizat sau necivilizat, este un joc al adultului, de aceeași natură ca și jocul copilului, cînd semnul se desprinde de obiect și situație, creînd premisa unui nou sistem de referințe, al relațiilor semnelor între ele și al unor relații mai adecvate între semn și obiect. Această idee am dezvoltat-o în studiul „Conștiință și inconștient" unde obiecția făcută de mine lui E. M a c h vizează confuzia planurilor de înțeles. De asemenea, în studiul „Despre paradoxuri" (1944) încerc să explic paradoxurile prin confuzia dintre „planurile de înțeles", dintre sistemele de referințe, scheme de trepte ierarhice și planuri de conștiință (L, I, 4). Contradicțiile care stau la baza paradoxurilor pot fi evitate prin discriminarea planurilor de înțeles, a sistemelor de referințe. Planurile se pot situa nu numai pe dimensiunea orizontală, ci și pe cea verticală, a conștientizării progresive, cînd un înțeles se lămurește printr-un alt înțeles, superior, acesta, la rîndul lui, rămînînd nelămurit pînă ce devine el însuși obiect de conștiință semnificat printr-un semn suprapus.

4. A patra observație. Plasticitatea și mobilitatea de înțelesuri ale acelorași semne face ca, pe planul conștiinței, să apară cînd un element cînd altul. După cum este și firesc, ceea ce interesează pe om, în primul rînd, sînt obiectele, realitățile lumii externe („denotatul") și nu semnele prin care acestea sînt evocate, semnificate. Iată de ce sîntem înclinați să neglijăm prezența și importanța semnelor. Noi vedem, auzim, concepem *prin* semne, în *afară* și *dincolo* de ele. Așa se întîmplă, dealtfel, și în procesul de învățare, cînd automatismele eclipsează treptat prezența termenilor intermediari, instrumentali, fixîndu-ne atenția numai asupra scopului, rezultatului. De aceea, și percepția vizuală nu ne relevă *imaginea retiniană,* ci *prin* aceasta (ca și cum ar fi transparentă) sesizăm *obiectul* imaginii, deși imaginea retiniană, împreună cu alte semne senzoriale, motorii, ne semnifică culoarea, mărimea, forma și distanța obiectului. Este interesant, de exemplu, modul cum un semnal de distanță ne crează înțelesul de mărime sau invers. Auzind un cor aflat în spatele scenei, putem avea înțelesul intensității descrescînde al unui cor nemișcat sau, invers, înțelesul distanței crescînde al unui cor cîntînd cu aceeași intensitate.

5. În fine, ultima observație se referă la structura psihologică a înțelesului. În acest domeniu, după părerea noastră, se comit greșeli care explică impasul în care se află unele probleme. Astfel,

de exemplu, o problemă importantă este aceea a declanşării acţiunii de către actele de gîndire şi simbolurile intelectuale. Aici se pune problema relaţiilor dintre afectivitate şi gîndire. Dacă separăm aceste activităţi psihice, numeroase probleme devin insolubile. Or, atît o stare afectivă, cît şi una intelectuală, reprezintă relaţii care dau naştere la înţelesuri. Orice înţeles are un fond afectiv şi un conţinut intelectual; primul are caracter primar, nediferenţiat, nespecific şi difuz, al doilea — caracter secundar, diferenţiat, specific. Primul reflectă mai ales relaţia directă subiect-obiect, al doilea reflectă verigile instrumentale, care se interpun între subiect şi obiect, mediind relaţia primară subiect-obiect.

Psihologul sovietic A. N. Leontiev, în lucrarea sa *Problemele dezvoltării psihicului* (1959), deosebeşte sensul de semnificaţie, înţelegînd prin sens atitudinea subiectului faţă de obiect, atitudine dictată de o trebuinţă vitală. Avem, deci, sensul, ca valoare afectivă a raportului şi semnificaţia ca sistem de relaţii obiective. Distincţia făcută de Leontiev este identică cu a noastră semnalată în studiul „Caracterele afectivităţii" (v. pag. 89). În sens, ne interesează, în mod direct, obiectul însuşi prin *valoarea* pe care o prezintă în raport cu trebuinţele noastre biologice, în timp ce semnificaţia obiectului se formează indirect, prin intermediul legăturii obiectului cu alte obiecte. Sensul exprimă ponderea *subiectivă,* iar semnificaţia latura *obiectivă* a înţelesului. Raporturile dintre sens şi semnificaţie traduc relaţiile dintre individual şi social, dintre stratul orectic, conativ şi cel noetic, între timopsihism şi noopsihism.

6. Diferenţierile de mai sus ne deschid, credem, calea unei înţelegeri mai clare a diferitelor fenomene psihice, normale şi patologice. Astfel ne explicăm mai bine caracterul de prezenţă, materială şi obiectivă, sugerat de imaginile din vis, provocat de stări de emoţie sau oboseală. Ne explicăm mai bine halucinaţia, delirurile de interpretare şi numeroasele cazuri de regresiune psihică.

Îmi permit să ilustrez cele spuse printr-un exemplu din viaţa de laborator a cîinilor lui Pavlov. Un cîine, în loc de a saliva la un excitant luminos, începe să lingă becul aprins. Se poate spune că la acel cîine a dispărut diferenţierea dintre „semnal" şi hrană; el a confundat semnalul obiectului cu obiectul semnalizat.

Cum se explică rolul, funcţia jocului, dacă nu prin încercarea de a detaşa simbolul de realitate, prin crearea unei lumi „ca şi cum"? Acelaşi rol îl are şi arta în toate formele ei de expresie.

Mai adăugăm o constatare practică. În procesul instructiv-educativ noi nu creăm numai semnificaţii, înţelesuri obiective şi pur intelectuale, nu transmitem numai informaţii, cunoştinţe, ci formăm

şi convingeri. Dacă o convingere are nevoie de un fundament logic, caracterul ei de direcţie şi intensitate îl dobîndeşte prin fondul afectiv pe care se ancorează. De aceea, pe lîngă argumentare logică, noi *înduplecăm* pe cineva pe cale de *persuasiune*, cale afectivă. Puterea noastră de convingere se exprimă prin gest, intonaţie, întreaga gamă de expresii care constituie fondul afectiv, timic al cunoştinţelor transmise, atitudinea faţă de conţinutul intelectual, al informaţiei, adeziunea faţă de ştiinţa obiectivă. În felul acesta, cunoştinţele dobîndesc adîncimea şi trăinicia necesară.

În concluzie, studiul personalităţii, în aspectele normale şi patologice, genetice şi structurale, longitudinale şi transversale ale acesteia, nu este valabil decît ţinînd seama de etapele şi dinamica elaborării „lumii interne".

DINAMICA FENOMENULUI DE CONȘTIINȚĂ*

Prin studiul de față încerc să arunc o privire de ansamblu asupra procesului dinamic al relației individ-mediu, subiect-obiect, eu-lume. Funcția psihică umană menită să regleze acest raport dinamic este *conștiința*. Prin efortul informațional al conștiinței, persoana creează modelele cît mai obiective ale naturii lucrurilor și fenomenelor, efectuînd și controlul asupra modului de ajustare, acomodare a conduitei la natura situației.

Problema conștiinței are un lung trecut filosofic și metafizic, reprezentînd în același timp o piatră de încercare pentru psihologi. A fost o perioadă cînd conștiința reprezenta centrul preocupărilor psihologice și izvorul principal al informației obiective, științifice despre lume și despre subiect. Din această extremă s-a trecut la o psihologie fără conștiință sau la o conștiință epifenomenală. Reintroducerea în psihologie a problemei conștiinței a fost determinată în mare măsură de *relativizarea* fenomenului de conștiință. S-a renunțat la necesitatea de a hotărî dacă un fenomen psihic este conștient sau nu. Am ajuns să înțelegem că o stare poate fi mai mult sau mai puțin conștientă *în raport* cu o altă stare psihică. Astfel, prin introducerea noțiunilor de nivel psihic sau de nivel de conștiință, ca și prin instaurarea noțiunii de inconștient sau subconștient, fenomenul de conștiință și-a dobîndit dreptul de cetățenie în psihologia științifică. Este interesant de adăugat că, după ce am trecut pragul conștiinței spre subsolul vieții psihice, tindem, în sensul opus, spre determinarea unei trepte superioare, de *supraconștiință*.

Semnalăm o a doua restructurare importantă a psihologiei: cercetarea individului în *legătura sa organică cu mediul*. Conduita dobîndește o semnificație numai în raport cu o situație, iar semni-

---

* Din volumul II „Lucrări științifice ale cadrelor didactice" (1971) ale Institutului Pedagogic de 3 ani Suceava.

ficația situației izvorăște din raportarea ei la subiect. Mediul anonim devine „ambianță", „die Welt" devine „die Umwelt", obiectul se transformă în corelat al subiectului și invers. Conștiința încetează de a fi o funcție izolată și enigmatică, invizibilă și insesizabilă și se transformă într-o funcție a personalității, într-un corelativ activ al mediului, într-o replică dinamică a ambianței în care se află în mod organic integrată. Explicația conduitei nu o mai căutăm în monologul conștiinței, ci într-un dialog între ambianță și persoană.

O viziune de ansamblu, de ordin filogenetic și ontogenetic, ne îndreptățește să încercăm o precizare atît a stadiilor de dezvoltare a psihicului — implicit a conștiinței, — precum și a oscilațiilor acesteia în cadrul aceluiași stadiu ontogenetic. O asemenea încercare, de mare anvergură însă, este legată de numele lui Pierre Janet. Cred că nu ieșim din limitele științei psihologice dacă acceptăm cele trei noțiuni, de inconștient, conștiință și supraconștiință, ca trei trepte foarte generale ale psihicului uman.

Consider, totuși, că astăzi nu putem rămîne la această simplă diferențiere *statică*. În cele ce urmează voi schița cîteva aspecte dinamice ale conștiinței.

Dinamica personalității reflectată în ceea ce numim conștiință ne apare ca supusă unui ritm necontenit, unei pulsații de polarizare și depolarizare pe linia polarității subiect-obiect, individ-mediu, eu-lume. Polarizarea se manifestă prin scindarea conștiinței, prin crearea și creșterea distanței între subiect și obiect și detașarea progresivă a imaginii și semnificației obiectului de obiectul imaginii și semnificației. Depolarizarea se manifestă prin apropierea, pînă la fuziune și contopire, a subiectului cu obiectul. Acest ritm se efectuează filogenetic și ontogenetic pe două trepte distincte: pe treapta inferioară a acțiunii, pe plan pragmatic, și pe treapta superioară a gîndirii, pe plan mintal.

Schema ce o prezentăm se sprijină pe ideea fundamentală a unității organism-mediu, subiect-obiect. Aceste două realități sînt *complementare*, ceea ce ne face să înțelegem că subiectul se cunoaște prin obiect și obiectul prin subiect.

O altă idee care ne vine în ajutor este aceea semnalată de Jean Piaget, a echilibrului între asimilare și acomodare. Joncțiunea între tendințele individului și natura obiectului sau a situației nu se produce automat, spontan și nici infailibil. Contradicțiile necontenite ivite din nepotriviri între acești doi termeni complementari servesc de imbold, de motivație, spre căutarea unor forme superioare de adaptare și echilibru.

Cum se prezintă dinamica polarizării și depolarizării conștiinței?

1. Simplificînd descrierea și caracterizarea, am putea caracteriza prima fază prin *sincretism* psihic, prin lipsa de polarizare, prin unitate nediferențiată, specifică fazei instinctuale a psihicului animal, fazei de fuziune afectivă și intelectuală a copilului mic, fazei adultului denumit „primitiv" de școala sociologică franceză și caracterizat prin operații prelogice, supus legii participației; sincretismul apare în stări de minimă tensiune, de vis, visare sau hipnoză, în stările de denivelare și regresiune psihică, în trăiri pasionale, deliruri, onirism și schizofrenie.

În această fază sau în aceste stări temporare se produce fuziunea dintre individ și situație, între subiect și obiect. Omul confundă realitatea cu dorințele și visurile sale, imaginea obiectului cu obiectul imaginii, vede o legătură materială și similitudine între cuvînt și obiect, între simbol și realitatea simbolizată.

2. Ieșirea din această fază sau stare a contactului *direct* al subiectului cu obiectul se face la omul normal în genere cu prețul unor *conflicte* între individ și situație. Aceste conflicte duc spre *medierea* și distanțarea relațiilor între subiect și obiect, spre o obiectivare progresivă a situației. *Posibilul* își face loc alături de real și dincolo de acesta. Se creează o lume *interioară* a gîndirii, a imaginației și a jocului.

Obiectivarea, însă, rămîne încă în mare măsură subiectivistă, *egocentrică*. Afectivitatea încă domină și deformează semnificațiile obiective, proiectînd asupra lumii dorințele și temerile noastre. Polul subiectiv al sensului domină pe cel obiectiv al semnificației. Fenomenul proiectării și raționalizării demonstrează existența participării în mare măsură a intereselor noastre subiective la constituirea semnificațiilor obiective.

Faza polarizării prin separarea aspectului subiectiv de cel obiectiv este încă dominată de asimilarea obiectului de către schemele, tendințele și atitudinile subiectului. Este ceea ce numim *egocentrism*. Existența acestei faze explică relațiile dintre inconștient și conștient și întreaga terapie psihanalitică. Conștientizarea „complexelor" nu este decît stimularea actului de polarizare a conștiinței, act care instaurează implicit raporturi mai echitabile între eu și altul, între persoană și lume. Psihologia analitică a lui Jung pune în evidență existența arhetipului, a realității numită „imago", realitate exterioară interiorizată în psihicul uman și corelată cu tendințele biologice ale omului. Tehnica proiectivă urmărește distingerea și izolarea a ceea ce este subiectiv din interpretarea situației obiective și prin această discriminare dezvăluie diagnosticul personalității. Psihologul tinde astfel să descopere persoana în per-

cepția realității obiective, așa după cum zoopsihologul surprinde psihicul animal din analiza „Umwelt"-ului, iar psihanalistul motivația adîncă din imaginile onirice. Înțelegerea completă a unei stări de conștiință nu se poate obține fără analiza atentă a corelatului ei obiectiv, fără cunoașterea situației respective.

Această fază a polarizării conștiente, a discriminării obiectului de subiect se instaurează progresiv prin interiorizarea operațiilor concrete și transformarea acestora în operații *mintale*. Conflictele dintre om și ambianță devin contradicții ideale. Se întrevede apariția unei cenzuri efectuată de o instanță superioară, de un Super-Ego. Dar apariția și instaurarea acestei instanțe presupune o depolarizare anterioară.

3. Ceea ce consider mai important pentru înțelegerea unei noi faze de depolarizare este faptul că rezolvarea contradicțiilor și efectuarea sudurii necesare între aspirațiile persoanei și soluția oferită de realitate, se efectuează printr-o *sinteză* propriu-zisă, creatoare, pe plan mintal, ideal. Sinteza apare în urma unei căutări, adesea îndelungate, a unei frămîntări, uneori dureroase, și se caracterizează printr-o iluminare, străfulgerare, aderare totală a soluției căutate. Este momentul care a declanșat lui Arhimede strigătul „Evrika!", stare cunoscută oricărui creator în știință, artă și în alte domenii ale vieții.

Caracteristica acestui fenomen este sudarea subiectului cu obiectul. Spre deosebire însă de prima fază, sincretică, subiectul nu mai rămîne individualitate, ci devine o personalitate; obiectul nu mai este un lucru sau situație cu o valență individuală de satisfacție, ci o *valoare*, cu caracter supraindividual și impersonal. Pare paradoxală această transformare a personalității în ființă impersonală și a realității concrete și individuale într-o lume de valori universale. Culmea personalității — o trăire depersonalizată! Culmea obiectivității — o lume de valori!

Platon ne sugerează ideea unei viziuni a lumii valorilor, iar existențialiștii — semnificația sesizării intuitive a unei esențe, a unei valori obiective și de sine stătătoare. Unii filosofi creează noțiunea de intuiție *intelectuală*.

Părăsind filosofia și trecînd în lumea psihologică a creației științifice și artistice, constatăm existența unor stări indivize și sintetice, fenomenul dispariției distanței dintre subiect și obiect, stare de contopire specifică intuiției *creatoare*.

4. Aceste stări de scurtă durată și de înaltă tensiune, de supraconștiință, sînt urmate de o nouă polarizare *critică* în lumina unor norme supraindividuale. Atît obiectul cît și subiectul dobîndesc, pe plan logic și discursiv, o nouă semnificație, în contextul unor

norme durabile, universale, raționale și demonstrabile, adică *obiective*. Echilibrul între asimilare și acomodare ia o formă superioară, *spirituală*. Putem oare numi această fază sau stare, fază și stare supraconștientă? În loc de supraconștiință psihică, cred că este mai potrivit să vorbim despre o *conștiință noologică*, precedată de o conștiință psihologică, personală și de o fază mai primitivă, de o conștiință biologică, individuală.

Prin conștiința spirituală am ajuns la pragul superior al domeniului psihologic, în imediată vecinătate cu axiologia, cu logica, etica, estetica și sociologia, la limita psihică, unde personalitatea devine impersonală sau suprapersonală și socială.

În concluzie, activitatea dinamică a conștiinței ne apare ca un proces dialectic, ca o spirală care începe la nivelul de acțiune, ca o trăire difuză și nediferențiată, pentru a se polariza și diferenția într-un eu individual și o lume concretă, reluînd apoi, pe plan mintal și calitativ superior, același ritm de depolarizare intuitivă și polarizare critică, discursivă, în lumea valorilor suprapersonale.

STATUTUL PSIHOLOGIEI*

CONCLUZII

Obiectul psihologiei, fiind în funcție de un număr atît de mare de variabile, iar sensul de om, avînd un spectru social-istoric atît de bogat, statutul acestei științe are o poziție aparte față de cel al științelor exacte și cel al științelor naturii.

1. Determinarea unității psihologiei este mai dificilă, fiindcă și omul, ca obiect al psihologiei, este o realitate complexă, în care se structurează toate instanțele calitativ diferite, ale realității. De aceea și încercările de a realiza unitatea epistemică a psihologiei prin reducționism sînt cele mai frecvente în acest domeniu. Nimeni nu a conceput, de exemplu, că fizica este, va fi sau ar putea deveni biologie, psihologie sau sociologie; psihologia, însă, a fost concepută ca reductibilă la statutul oricărei alte științe. Psihologul francez Henri Piéron prevede, în 1908, că „psihologia științifică își va pierde individualitatea", găsind în fizică, alături de chimie, „simbolul matematic care îi va permite să exprime într-o unitate armonioasă a formulelor sale diversitatea aparentă a formelor naturale". Deși profeția lui Piéron nu s-a realizat nici măcar în parte în ultimele șapte decenii, încercările de a interpreta omul după modelul unui computer nu au fost abandonate. De aceea este necesar să nu se uite că obiectul psihologiei este un obiect de altă esență decît al științelor naturii și anume: este un obiect de natură subiectuală, de ființă deschisă înăuntru și în afară. *Sensul* conduitei vizează întreaga structură a personalității, ca sistem integrat în suprasistemul axiologic, social-istoric și în ambianța naturii fizice. Acestui sistem psihic individual psihologul trebuie să-i precizeze parametrii, dimensiunile: nivelul, constantele, dominantele, orizontul sau anvergura intereselor, capacitatea și gradul de coeziune sau sinteză a elementelor, mobilitatea,

* Concluziile autorului din discursul său de recepție din 30 oct. 1975, despre „Statutul psihologiei", la Academia R.S.R.

suplețea sau flexibilitatea, limitele, orizontale și verticale, ale variațiilor sale dinamice etc. Dacă diagnosticul este dificil, prognoza, la rîndul ei, prezintă un grad mai redus de certitudine.

2. Complexitatea obiectului psihologiei impune, într-o măsură mai mare decît în alte științe, stilul colaborării interdisciplinare. Rezolvarea problemelor psihologice necesită, pe lîngă efortul specific al psihologului specialist, colaborarea cu specialiștii altor discipline.

3. Necesitatea, însă, de a nu se pierde din vedere specificul naturii psihice nu ne poate face să uităm că nivelul structurii psihice umane reprezintă o fază evoluată și diferențiată a unității primare, indivize, ființă-lume. Instanțele biopsihice ne apar ca structuri cu grade progresive de autonomie și autoreglare și ca funcții organic legate cu mediul.

4. Din faptul că obiectul psihologiei este un subiect rezultă o altă particularitate: statutul psihologiei nu reflectă numai natura obiectului acestei discipline, ci și specificul psihologic al cercetătorului în acest domeniu. Conduita subiectului investigat este influențată de prezența și atitudinea față de el a psihologului. De aceea nu ne surprinde observația filosofului francez Alain, care spune că „psihologia este cea mai primejdioasă știință. În ordinea sentimentelor, ceea ce crezi devine adevărat; dacă se scrie în lege că iubirea este o iluzie de scurtă durată, aceasta se va înscrie în gîndire; descurajarea se adoptă prin persuasiune: repetați unui copil că este prost și nu există om atît de hotărît ca să reziste la o conspirație de a-l judeca prost".

5. Cred că nu este nevoie de comentarii. Reținem, însă, de aici, imperativul că, dacă folosirea observației psihologice și exprimarea unei păreri cu caracter psihologic impune oricui un sentiment de responsabilitate, cu atît mai mare este gradul de răspundere impus de statutul de psiholog. Unui psiholog i se cere mai mult decît unui alt om de știință.

6. Încă o observație. Statutul psihologiei este mai suplu decît al științelor exacte: un scriitor, un jurist, un medic, un economist, un om politic sau un matematician pot fi cel puțin tot atît de psihologi ca și specialistul în psihologie. Două pagini din „Cuvînt înainte" al regretatului președinte al Academiei, Miron Niculescu, la cartea lui V. Firoiu, despre marele om de știință Henri Coandă (1968), merită să figureze în cele mai valoroase opere despre psihologia adolescenței și a creativității. Se impune să deosebim în conceptul de psiholog două înțelesuri: unul, cu sferă largă, ca atribut inerent omului, însușire variabilă de la individ la individ, și altul, profesional, cu o sferă mai îngustă, limitat la

funcția de specialitate. De aceea, unele asociații de psihologi au considerat necesar să adauge la titlul asociației de psihologie termenul „științifică“.

7. Cum se conturează viitorul acestei științe? La cel de al XIX-lea Congres Internațional de Psihologie (1969), simpozionul de încheiere a fost consacrat temei „Psihologia în viitor“. Unul din psihologi (japonezul Masanao Toda) conchide cu convingerea că „psihologia trebuie să devină în viitor o știință principală, altfel omenirea nu va putea supraviețui. Guvernele trebuie să facă eforturi, materiale și morale, spre a facilita progresul acestei științe, care va contribui la prevenirea războiului atomic și la constituirea unui nou sistem social“. Fără voie mă gîndesc, prin contrast, la aspirațiile rivale ale unei alte științe, cibernetica, care se vede, în viitorul apropiat, „regină a științelor“ (declarația omului de știință englez, John Rose).

Chiar dacă vom fi mai moderați în viziunea viitorului psihologiei, nu putem să nu aderăm la încrederea psihologului citat în contribuția acestei discipline la progresul umanității.

În noua ordine economică, socială și politică, se oglindește restructurarea psihică a omului, o nouă viziune axiologică, expresie a unei maturizări afective, mai mult decît intelectuale. Reversibilitatea operațiilor intelectuale trebuie asociată cu reversibilitatea afectivă, cu capacitatea de a te substitui altuia, de a ieși din lumea îngustă a egoismului și egocentrismului. Asemenea operație însă este de natură psihologică și știința psihicului este menită să ne vină în ajutor în asemenea proces de mutație psihică și etică. Iată de ce avem convingerea că, în viitorul științei și culturii noastre, psihologia va ocupa un loc de seamă, va ajuta substanțial la propășirea omului, la realizarea năzuințelor de cooperare și pace, idealuri pentru care luptă, cu atîta însuflețire, întregul nostru popor.

STRUCTURA ȘI ORIENTĂRILE PERSONALITĂȚII*

Abordarea științifică a personalității ne oferă de la început un aspect paradoxal, contradictoriu: fiind o preocupare centrală a psihologiei, ar fi firesc ca oamenii de știință să fie de acord cu privire la natura obiectului lor de investigație și să fi ajuns, pînă astăzi, la o precizie, atît sub raport ontologic cît și cel metodologic al cercetărilor. Or, unanimitatea există numai cu privire la constatarea diversității semnificațiilor, privind atît structura, dezvoltarea, cît și metodele de cercetare a personalității.

Conceptul de structură, în procesul lui de structurare a înțelesului, este uneori identificat cu configurație, construct, sistem sau model. Ultimul termen „se impune — credem — datorită tendinței, din ce în ce mai intense și mai generale, din toate științele, de a se codifica informația în cadrul unui sistem logico-matematic, precis și unanim acceptat“ (I, p. 132). Termenul de model îl putem, deci, folosi și în abordarea structurii personalității. Conceptul de personalitate implică o anumită stabilitate a conduitei, într-o perioadă de timp și în diferite situații. De aceea, putem adopta definiția lui H. Kendler a personalității ca „organizare a modelelor de conduită care caracterizează o persoană ca individualitate într-o diversitate de situații“ (p. 445).

„Asociația de psihologie științifică de limbă franceză“ a dezbătut, în anul 1964, la Liège, problema modelelor personalității și a ajuns la concluzia deprimantă că „nu este posibil pentru moment de a se ajunge la un model unic al personalității“ (*Lagache*, p. 127). Eterogenitatea modelelor reflectă deosebirile privind semnificația însăși a personalității: același termen cu semnificații diferite în contexte diferite. Divergențele sînt nenumărate: numărul mare de definiții ale personalității, lipsa de precizie a înțelesurilor de

---

*** Reeditare a studiului apărut în lucrarea: „Problemele fundamentale ale psihologiei“, București, Editura Academiei, 1980.**

personalitate, persoană, personaj, eu-subiect (fr. „Je"), eu-obiect (fr. „Moi"), caracter, temperament, inteligență și altele. Această constatare, însă, nu poate deprima și zăvorî pe un om de știință în poziția resemnată de „ignorabimus".

Adoptăm atitudinea înțeleaptă a lui Joseph Nuttin: „În psihologia personalității ne aflăm astăzi în faza de defrișare preliminară" (*Lagache*, p. 145). De aceea, considerăm că este mai util să examinăm natura divergențelor în problema structurii și dezvoltării personalității, pentru ca, determinate fiind natura și cauzele acestei eterogenități, să încercăm a surprinde firul conducător spre o sinteză a contradicțiilor existente, sinteză care să ne permită făurirea unui model unitar al personalității.

1. COMPLEXITATEA PROBLEMEI

1) Una din dificultățile în făurirea modelului personalității este de natură epistemologică. Dacă știința, în finalitatea ei, tinde spre cunoașterea cît mai obiectivă a realității, oferind omului, în cadrul determinismului și legității fenomenelor, posibilități de prevedere și transformare a realității, înseamnă că și natura informației științifice are caracterul de generalitate și universalitate. Această normă epistemologică, fiind valabilă și suficientă în științele naturii, devine sursă a unor contradicții în domeniul științelor omului. Ființa umană este prin excelență o individualitate, cu o notă de unicitate, particularitate, originalitate. În acest caz, psihologia, ca știință a personalității, are ca obiect o structură individuală, o configurație psihică unică, irepetabilă. Dreptul de a se considera știință îi impune astfel psihologiei o sinteză a generalului cu individualul, o îmbinare a structurii general umane cu celălalt pol al dimensiunii, cu configurația individuală.

2) Contradicția între nomotetic și idiografic, în fața căreia se află psihologul, se reflectă și pe planul *metodologic*, între metoda de laborator și investigația clinică. Așa se explică și deosebirile dintre modele, unii cercetători plecînd de la observații clinice individuale spre tipuri generale, alții, folosind metoda experimentală și statistică, ca drum deschis spre cibernetică. Se impune și aici găsirea unui mijloc de o mai strînsă colaborare.

3) Aspectul metodologic este strîns legat de cel ontologic, de natura obiectului psihologiei. Psihologul nu are ca obiect numai persoane, deși distincte una de alta, dar situate pe același para-

metru al echilibrului, integrării şi sănătăţii mintale. Varietatea structurală ne oferă şi aspectul diferitelor trepte, grade, straturi sau niveluri de organizare, cazuri de deviaţii de la normele unui echilibru. De ce natură sînt aceste abateri? Sînt ele de natură cantitativă sau calitativă? Prin ce se deosebeşte o personalitate organizată de una dezorganizată? Destructurarea personalităţii mai poate fi oare înţeleasă ca proces de reversibilitate genetică în sensul sugerat de Hughlings Jackson (1884), că dezorganizarea unui nivel psihic ar readuce pe individ spre un nivel psihic imediat inferior ca etapă evolutivă? Organizarea ierarhiei neurale este concepută în aşa fel, încît, îndată ce sistemele reactive subordonate scapă de sub controlul cortical, ele îşi revin la modul lor anterior de activitate; este aşa-numitul „fenomen de eliberare" de punere în libertate („release phenomena"). Întrucît cercetările actuale nu confirmă interpretarea de mai sus, urmează să se precizeze deosebirile structural-genetice ale etapelor de dezorganizare a personalităţii. Se explică de ce modelele propuse poartă uneori amprenta tiparelor patologice, după cum şi structurile personalităţilor dezorganizate sînt situate uneori la extrema curbei statistice unilineare, cantitative, matematice. Criteriile de deosebire între o structură normală şi una patologică nu sînt atît de simple. Kisker distinge cinci moduri diferite de apreciere a limitelor unei structuri normale; ceea ce apare ca normal dintr-un anumit punct de vedere este înţeles ca anomalie din alt punct de vedere. Se impune şi aici folosirea aceluiaşi limbaj.

4) Dificultăţile întîmpinate de psiholog în modelarea structurii personalităţii se datoresc şi altor aspecte de ordin ontologic. Dacă în ştiinţele naturii, atît semnificaţia obiectului cît şi modul de cercetare se menţin la un anumit grad de stabilitate („fidelitate"), ceea ce permite o siguranţă în verificarea experimentală a rezultatelor în aceleaşi condiţii precis determinate, ştiinţele omului ne situează în faţa unui obiect de cercetare, care, în acelaşi timp, este obiect şi faţă de sine, subiect. Comportarea unei persoane ca obiect de studiu variază nu numai în funcţie de părerea acesteia despre natura sau finalitatea probei, a experimentului respectiv, ci şi în funcţie de atitudinea faţă de cercetător. Numărul de variabile, ca factori ai rezultatului obţinut, este mult mai mare decît în domeniul fenomenelor lumii fizice. Se înţelege de ce existenţa fenomenului „conştiinţă" a fost considerată o vreme ca obstacol major în constituirea psihologiei. S-a dovedit, însă, că modelul fizicalist în explorarea naturii umane nu poate fi adoptat. Aria de investigaţie psihologică a devenit mai amplă, dar şi mai complexă, mai dificilă de tradus în sisteme stabile şi previzibile. Necesitatea de

a introduce ca variabilă, conștiința cu introspecția, chestionarul și mărturia subiectului în știința personalității ne obligă să deosebim mai net *funcția* conștiinței de *conținutul* acesteia, *modurile* de manifestare ale personalității de *trăsăturile* acesteia. În limba franceză se diferențiază înțelesul lui „Je“ de al lui „Moi“, primul avînd sensul de subiect, al doilea de obiect. Se înțelege cum situarea pe un plan sau altul al obiectivului cercetării determină natura modelului personalității. Se știe că modelările personalității pot fi grupate în două categorii: una are ca obiectiv determinarea diferențiată a funcțiilor, ceea ce se reflectă și în psihologia noastră clasică a clasificării tripartite a structurii personalității (intelect, afectivitate și voință), iar a doua se situează pe poziția taxonomică, clasificatoare, a trăsăturilor și tipurilor personalității, teren al tipologiei și caracterologiei de astăzi. Prima orientare — după cum observă G. de Montmollin — scoate în evidență totalitatea, unitatea și stabilitatea personalității, iar cea de a doua relevă trăsătura individualității și caracterul concret al comportamentului. Este, deci, nevoie de o sinteză mai fermă între structură și funcție, stabilitate și schimbare, sincronie și diacronie.

5) Efortul de obiectivare și precizie în explicarea științifică a comportamentului uman a impus cercetătorului obligația unei explorări mai ample, multidimensionale, a personalității. Rezerva milenară și empirică față de autenticitatea și obiectivitatea mărturiei introspective se manifestă pe planul științific prin descoperirea și explorarea zonelor obscure și tenebroase ale psihicului, straturi din care izvorăsc adesea impulsuri incomprehensibile și inacceptabile. „Experiența conștientă — spune astăzi Daniel Lagache — este un amestec de idei confuze și idei clare și distincte, de fals și adevărat, de rațional și irațional, de ficțiune și realitate, căci, dacă realitatea alimentează fantezia, realitatea este infiltrată de fantezie: subiectul nu are decît o aprehensiune parțială și părtinitoare în funcție de dorința sa“ (p. 109).

Dimensiunea abisală a personalității îmbogățește astfel seria explicativă a psihologiei. Psihanaliza freudiană și neofreudiană încearcă să ne ofere nu numai o nouă metodă de explorare, ci și un nou model, structural și dinamic, al personalității. Modelul inițial, ca structură ierarhică de trei niveluri (Sine, Eu și Supraeu sau Inconștient, Preconștient sau Subconștient și Conștient) a fost conceput inițial, în mare măsură, ca izolat, atît de contextul fiziologic, cît și de structura socială. Cercetările psihofiziologice și sociologice au lărgit considerabil sfera viziunii psihanalitice. Limbajul psihanalitic a putut fi codificat și transpus pe plan izomorf psihoneurofiziologic, după cum și „cenzura“ efectuată de către Eu prin

aplicarea normelor Supraeului și-a găsit o explicație mai amplă. Elaborarea unui model unanim acceptat impune o paradigmă de nivel superior care să faciliteze o sinteză mai amplă și mai suplă între nervos și psihic, individual și social, între Eu și Lume. Numai într-un astfel de context biopsihosocial se poate modela o structură unanim acceptată a personalității, în procesul ei dinamic și progresiv de personalizare și socializare.

Concepția psihologică a lui Kurt Lewin a deschis perspective largi în înțelegerea sistemelor de nevoi, valori, motive și percepții, în comprehensiunea regiunii interne a spațiului vital al persoanei în interacțiunea acesteia cu mediul extern. Psihologia contemporană face un pas înainte în aprofundarea esenței și a condiției personalității umane.

2. SPRE UN MODEL DE STRUCTURĂ A PERSONALITĂȚII

Sinteza contradicțiilor semnalate în elaborarea unui model structural al personalității este pe cale de a se efectua în cadrul concepției spre care converg astăzi numeroase investigații și anume prin aplicarea și adîncirea teoriei generale a sistemelor. Premisele unei idei de interdependență sistemică sînt schițate în lucrarea noastră din 1939: „Factori biochimici, neuroendocrini, împreună cu sistemul vegetativ — spuneam atunci — influențează centrii corticali, suferind la rîndul lor influența acestora din urmă" (F, p. 136). Prin determinarea relațiilor intrasistemice și intersistemice, a raporturilor între nivelurile personalității, se poate contura un model pluridimensional ca întreg Eu-Lume, cu etapele de personalizare și interiorizare progresivă, corelate cu acele de proiectare și integrare socială.

1) Care este schema unei sinteze între psihologie ca știință a generalului și știință a individualității? Dacă este posibilă o sinteză între investigația deductivă și cea inductivă, între procesele gîndirii de la general la particular și invers, devine evident că înțelegerea și explicația individualului se conturează în contextul legilor generale ale suprasistemului, legi care, la rîndul lor, derivă din conținutul concret, din observarea și constatarea obiectivă a particularului, din relații între datele concrete și individuale. A afirma, deci, că nu există știință a individualului înseamnă, folosind expresia lui Jean-Claude Filloux, „să ne jucăm cu cuvintele". „Nu este deloc contradictoriu — spune acest psiholog — de

a considera că individul ca atare este obiect real de investigație, admițînd, în același timp, că, pentru a-l explica și înțelege, se cere să ne referim la legi actualizate de comportamentul respectiv *hic* și *nunc*" (p. 7).

Este utilă, în legătură cu precizarea de mai sus, diferențierea pe care o face autorul menționat între psihologia individualității și cea diferențială, care nu studiază „particularul ca atare, ci, mai ales, variațiile față de universal" (p. 8). O astfel de definiție a psihologiei diferențiale implică un „petitio principii": determinarea deosebirilor derivă din ideea întregului care, la rîndul ei, ca sumă, presupune existența elementelor respective.

O încercare de a soluționa contradicția general-individual o reprezintă ideea „personalității de bază", definită de A. Kardiner (1937) ca o configurație psihologică particulară „care participă la masa societății ca rezultat al experienței precoce avute în comun". Asemenea model sau „matrice" situează structura personalității într-un context concret sociocultural. Nu este nevoie să fii psiholog pentru a-ți da seama de existența unor deosebiri psihologice de natură etnică, națională, regională, precum și în funcție de sex, vîrstă și profesiune.

„Personalitatea de bază", ca model de „sistem proiectiv al individului", este adoptat de unii psihologi contemporani, ca Ralph Linton care relevă în acest concept „raporturile între personalitate și cultură" (p. 147). O încercare de precizare a sensului „personalitate-cultură", în contextul etnopsihologic, o reprezintă lucrarea lui James Clifton (pp. 305—336). Howard H. Kendler face o deosebire între componenta bazică a personalității reprezentată prin principii care guvernează fenomenele fundamentale și componenta aplicativă a acestora (p. 441). Tipologia lui E. Spranger reflectă aceeași dominantă, orientarea personalității spre valorile sociale (omul teoretic, economic, estetic, social, politic, religios).

Conceptul de „personalitate de bază", ca și tipologiile antropologice sau socioculturale nu ne satisfac în efortul de înțelegere a individualității. Referindu-se la conceptul lui Kardiner, G. Allport face următoarea apreciere: „Dacă el ne poate face să înțelegem asemănările între individualități ale aceluiași trib sau între oamenii de afaceri americani aceasta nu ne ajută să surprindem deosebirile lor individuale; formula este prea largă și aproximativă" (A, p. 173). Jean-Claude Filloux caracterizează izomorfismul postulat de Kardiner ca mit, fiindcă „nu există acțiune mecanică a socialului asupra individualului prin intermediul

culturii. Aceasta din urmă poate fi comparată cu o cămașă de forță" (p. 84).

Încercările de mai sus, deși criticate, pot fi apreciate ca avînd meritul de a deschide calea spre o interpretare a personalității în cadrul suprasistemului sociocultural. Trebuie să recunoaștem, totuși, că, în caracterizările ce le facem altora, cît și în descrierea propriilor noastre trăsături, folosim același limbaj de adjective generale. O psihologie, ca știință a individualului ne apare — paradoxal — ca o construcție ideală, abstractă și inabordabilă în practică. Individualizarea, personificarea este mai mult o operă de artă decît de știință.

2) În perspectiva depășirii contradicției între particular și general se situează și sinteza între metoda clinică și cea experimentală. „Psihologul va folosi deopotrivă — o spuneam în 1974 — metoda statistică alături de cea clinică, abstractul și concretul, impersonalul și individualul; efort de sinteză, de unitate (I, p. 134). Aceasta presupune, însă, ca, în abordarea personalității, să nu lipsească informația culeasă pe linia longitudinală, a unei anamneze atente cu date referitoare la ereditate și învățare („nature and nurture") și, cu această ocazie, o explorare atentă a semnificației factorului ambiental (fizic și social). Cercetările contemporane în domeniul ecologiei și antropologiei ne permit să descifrăm mai bine dinamica intrasistemică, precum și relațiile între sistemele om-natură și individ-societate.

3) Aprofundarea relațiilor intersistemice pe plan vertical va permite și rezolvarea problemei deosebirilor între structura normală și cea patologică a personalității. Acordarea crescîndă a importanței factorului social în structura și dinamica personalității lărgește considerabil înțelegerea echilibrului psihic. Psihiatrii de astăzi consideră că, în cele mai multe cazuri, semnificația de pacient nu trebuie atribuită individului, ci familiei. Unii psihiatri sînt de părere că psihoza trebuie subordonată conceptului de „socioză". Este un mod de a privi sistemul psihic individual în cadrul suprasistemului social.

4) Sinteza generalului cu individualul, a metodei clinice cu cea experimentală, a normalului cu patologicul nu rezolvă, însă, în întregime, problema naturii modelului structural al personalității. În contextul contradicției concret-abstract, individual-general, este necesar să reexaminăm conceptul de „tip". Criticile din ultimele decenii se îndreaptă împotriva rigidității polare a tipologiilor care nu oferă posibilitatea de a situa individualitatea pe o linie continuă a unei dimensiuni bipolare orizontale și verticale.

H. J. E y s e n c k, folosind metoda factorilor, ne oferă în această privință o încercare avansată în psihologia personalității. Inspirat de psihopatologie, el elaborează un model bidimensional, pe scara factorului introversiune-extraversiune și acel de instabilitate emoțională (nevrotism), completînd mai tîrziu acest model cu a treia dimensiune, a psihotismului. Este interesant de notat că personalitatea este definită de către el ca „sumă de moduri de comportare, actuale sau potențiale, ale organismului, moduri determinate de ereditate și mediu“ (B, p. 32). Această „sumă“ (care s-ar putea numi „sistem“) se naște și se dezvoltă prin interacțiunea a patru sectoare: cognitiv, conativ, afectiv și somatic, organizîndu-se pe patru niveluri: inferior, habitual, al trăsăturilor (de grup) și superior, de tip general (factor general). Apare evidentă încercarea unei sinteze suple, tridimensionale, a modului de abordare structurală, statistică, cu cea funcțională, dinamică, a legăturilor organice între *conținuturi* cognitive (însușiri sau trăsături) și *moduri* afectiv-conative de manifestare a personalității. Credem că pe aceeași linie se poate situa și polarizarea explicație-înțelegere, similară cu deosebirea relevată de noi (1937) între *sens* ca valență timică, axiologică și *semnificație,* ca orientare cognitivă, relațională, noetică, a personalității (J, p. 59). În concepția sintetică a lui J. N u t t i n, accentul cade nu pe conținut, pe trăsături rigide și caracteriale, ci pe relații între trăsăturile psihice, pe structura intrapsihică, intrasistemică, a personalității, pe modul de a fi și funcționa al persoanei.

Depășirea orientării atomiste, moleculare, asociaționiste nu se efectuează cu ușurință. H. E y s e n c k, R. C a t t e l l și J. G u i l f o r d ajung să diferențieze, în structura personalității, 300 de factori și 10.000 de variabile. Este de semnalat, însă, efortul de a cuprinde în personalitate nu numai factori de inteligență și aptitudinali, ci și factori creativi și motivaționali. Analiza factorială și tipologia de astăzi, mai flexibilă, au lărgit aria informațională spre sfera totală a personalității, completînd datele testelor obiective cu informații de natură introspectivă, cu aprecieri, teste de comportare, măsuri antropometrice fiziologice, luînd în același timp în considerație aspectele genetice, sociale și culturale ale comportării. Astfel, prin analogie cu telescopul în astronomie, analiza factorială „poate deschide căi noi și să dea naștere teoriilor care să servească ca instrument pentru dezvoltarea și verificarea ipotezelor“ (L a g a c h e, p. 51).

O tipologie suplă este o punte între general și particular, un drum spre cunoașterea persoanei. Teoria constructelor personale a lui G. A. K e l l y, elaborată în 1955, contribuie la elucidarea

problemei nodale a personalității, a sistemelor personale de înțelegere și previziune a comportamentului, „a modurilor de a categorisi similaritățile și diferențele pe care le percepem în mediul nostru înconjurător" (F o s s, B., p. 422).

Sinteza, însă, între static și dinamic, structural și funcțional, stabilitate și schimbare, implică și aspectul *genetic* al personalității, în etapele ei de maturizare și dezvoltare. Structura ca sistem este, după expresia lui J. P i a g e t „indisociabilă de geneză", „de trecere de la o stare anterioară spre una ulterioară" (A, p. 172).

5) Schema psihanalitică a nivelurilor personalității a dat naștere la precizări pe dimensiunea verticală. Explorările adîncurilor au apelat la informații de natură multidisciplinară, de natură fiziologică și biochimică, iar înțelegerea suprasistemului normativ, axiologic și social, a necesitat adîncirea esenței sociale a structurii umane. Merită de semnalat prețuirea crescîndă a psihologilor din Europa occidentală pentru contribuția marxistă în determinarea condiției umane. „Marxismul și teoria personalității" a lui L u c i e n S è v e reprezintă nu numai un examen critic al unor concepții psihologice contemporane, dar și o afirmare viguroasă a poziției marxiste în opera de cunoaștere a omului. „După mai bine de zece ani de cugetare critică și autocritică serioasă, de dezbateri libere și de cercetări aprofundate — spune el — pare îngăduit să afirmăm că ei (este vorba de marxiști — n.n.) dispun astăzi, în orice caz, de instrumentul cel mai decisiv pentru a progresa: o cunoaștere științifică a marxismului însuși" (p. 421). Nu poate fi trecută cu vederea și poziția psihologului francez R. P a g è s care afirmă hotărît că „psihologia noastră științifică a personalității este o parte, mai mult sau mai puțin diferențiată, a ideologiilor normative și cognitive" (L a g a c h e, p. 161). Acest psiholog semnalează importanța operei lui M a r x în înțelegerea conflictelor ce se ivesc în procesul de integrare a individului în societate (ibid. p. 165).

În ceea ce privește contribuția psihologiei românești la interpretarea marxistă a personalității, ea nu poate fi enumerată în succinta noastră prezentare.

O sinteză a contradicțiilor în lumina unui model multidimensional al personalității necesită o abordare multi- și interdisciplinară a acesteia. Rezolvarea problemelor personalității necesită după părerea lui H. J. E y s e n c k, 12 discipline biologice și 7 științe sociale (B, p. 177). În clasificarea științelor prezentată de H. K e d r o f la XVIII-lea Congres Internațional de Psihologie de la Moscova, psihologia ocupă o poziție centrală într-un triunghi, avînd vîrful ocupat de științele naturii, unghiul inferior de științele filosofice, iar al treilea de științele sociale. Referindu-se la această clasificare,

Jean Piaget conchide şi el că „psihologia ocupă o poziţie centrală şi nu numai ca produs al altor ştiinţe, ci şi ca sursă posibilă de explicaţie a formării şi dezvoltării acestora". (B, p. 41).

Conştiinţa, ca funcţie psihică umană, a devenit de-a lungul mileniilor un obiect de reflecţie metafizică, iar mai recent o problemă dificilă de cercetare ştiinţifică, ceea ce implică o disjuncţie clară între subiect şi obiect. Idealismul este varianta psihologică a introspecţionismului. Cunoaşterea obiectivă a subiectului a devenit problemă centrală a psihologiei. Poziţia simplificată a relaţiei între stimul şi reacţie face loc relaţiei între personalitate şi ambianţă, om şi mediu. Conceptul fizic al echilibrului face loc celui biopsihic al adaptării, cu cele două aspecte descrise de Jean Piaget ca asimilare şi acomodare. Vedem în aceasta un început de sinteză a polului subiectiv cu cel obiectiv, al obiectualizării subiectului şi subiectualizării obiectului. Cercetările lui J. Piaget şi ale colaboratorilor săi asupra epistemologiei şi psihologiei genetice au contribuit într-o mare măsură la înţelegerea şi explicarea procesului de obiectivare prin operaţii intelectuale şi a prizei de conştiinţă în interacţiunile între subiect şi obiect.

Credem că merită confirmare ipoteza evoluţiei în spirală care ar putea, după părerea lui J, Filloux „să schematizeze aspectul temporal şi ireversibil al dialecticii personalitate-ambianţă (p. 113). Dealtfel, într-un studiu mai vechi am emis ideea că „adîncirea analizei în studiul fenomenului psihic ne apropie de înţelegerea clară a spiralei în dezvoltarea personalităţii" (H, p. 155).

Soluţia, însă, ne apare ca fiind situată încă la jumătatea drumului spre o sinteză finală, dacă nu se explorează mai adînc lumea interioară, procesul de personalizare, interiorizare a omului. Distincţia făcută de noi între sens şi semnificaţie este, credem, similară cu conceptul de unitate bipolară Eu-lume, a lui J. Nuttin, pentru care lumea şi personalitatea reprezintă o structură bipolară „un ansamblu structurat de potenţialităţi de interacţiune specifică cu sine şi cu lumea" (p. 253). „Pornind de la un dat primar şi nediferenţiat eu-lume — o spuneam în 1946 — conştiinţa structuralizează conţinuturile în configuraţii extreme cu înţelesuri *fizice,* iar altele în configuraţii cu înţeles *subiectiv* şi în raport cu unul obiectiv. Acestea, din conţinuturi subiective vor deveni, la rîndul lor, *obiecte* de judecată psihologică" (G, p. 188).

Calea spre un model al personalităţii o vedem în aprofundarea procesului de personalizare a lumii externe, de interiorizare, subiectualizare, a normelor sociale, concomitent şi corelat cu operaţia de proiectare, obiectivare şi obiectualizare a trăirilor interne, de integrare a acestor sisteme psihice individuale în suprasistemul

conştiinţei sociale. Ţinem să subliniem că în acest proces de *distanţare* şi *apropiere* simultană şi corelată între eu şi lume dimensiunea *temporală* are un rol covîrşitor. În modul acesta, procesul de personalizare se integrează în sistemul dinamic al istoricităţii sociale, devine act de înculturare.

Toate aceste moduri de a aborda opera de unificare a contrariilor apar ca accesibile şi rezolvabile prin aprofundarea relaţiilor intrasistemice şi intersistemice. De aceea, considerăm că cercetările întreprinse şi conduse de către Mircea Maliţa în ţara noastră, în cadrul eforturilor psihologilor români îndreptate spre o vastă sinteză biopsihosocială a omului în lumina principiilor materialismului dialectic şi istoric, vor contribui la elaborarea unui model al modelelor, unitar şi sintetic, al structurii personalităţii.

BIBLIOGRAFIE

Adler, A., *Le tempérament nerveux*, Payot, Paris, 1936.

Allport, Gordon W., A. *Pattern and Growth in Personality*, Holt Rinehart and Winston, London, 1963.
B. *Personalitatea, o problemă de știință sau artă?*, „Rev. de psihologie" 4, 1938.

Andrei, P., *Sociologie generală*, Craiova, 1936.

Anohin, P. C., A. *Osobennosti afferentnogo apparata uslovnogo reflecsa i ih znacenie dlia psihologhii*, Voprosî psihologhii, b, 1955, p. 16—19.
B. *Sovremionnoie sostoianie uceniia o localizații nervnîh funcții*, Prob. teoret. i pract., medițini, VII, Moscova, 1938.
C. *Problema țentra i periferii v fiziologhii nervnoi deiatelnosti*, Probl. teoret. i pract. mediținî, VII, Moscva, 1938.

Apfelbach, H., *Das Denkgefühl*, Wien u. Leipzig, 1922.

Arthus H. Dr., *Les peurs pathologiques*: Paris, Baillère, 1935.

Asratian, E. A., A. *Printip perecliuceniia v uslovnoreflectornoi deiatelnosti*, Jurn. vîsșei nervn. deiat. I, 1951.
B. *Perecliucenie v uslovnoreflectornoi deiatelnosti kak osobaia forma eio izmencivosti* Voprosî psihologhii, I, 1955, p. 49—58.

Bagdasar N. A., A. *Cunoașterea noologică după W. Dilthey*, Arh. p. știința și reforma socială, XIV, 1936.
B. *Judecata psihologică și judecata logică*, Ethos, III, 1—2 1946.

Baldensperger, Fernand., La *littérature*, Flammarion, Paris, 1913.

Baldwin, James Mark, *Psychologie et Sociologie*, trad. Giard et Brière, Paris, 1910.

Baudonin, Ch., *Découverte de la personne,* Presses univ. Paris, 1940.

Baumgarten, Franziska, *Das Nachfühlen, das Verstehen, die Einfühlung,* Arch., f. d. ges. Psych., 77, 1930.

Bayer, R., *L'esthétique de la grâce,* 2 v. Alcan, Paris.

Bazaillas, A., *Musique et inconscient,* Alcan. Paris, 1908.

Bădărău, Dan, *Du jugement comme acte signifiant,* Alcan., Paris, 1934.

Bercher, Erich., *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften,* München, 1921.

Bechterew, W., A. *Allgemeine Grundlagen der Reflexologie des Menschen,* Deuticke, Leipzig u. Wien.
B. *Emotions as Somatomimetic Reflexes,* Feelings and Emotions, Symp, 1928, p. 270—284.

Beebe-Center, J. G., *The law of affective equilibrium,* Amer. j. of. Psych. 41, 1, 1929, 54—69.

Benda, Julien., *Ecrits de France,* I, 1946.

Berdiaeff, Nicolas., A. *L'homme et la machine,* trad. Ed. „Je sers" Paris, 1933.
B. *Un nouveau moyen âge,* Plon, Paris, 1939.
C. *Cinq méditations sur l'existence,* Aubier, 1936.

Bergson, H., A. *Les deux sources de la morale et de la religion,* Alcan, Paris, 1932.
B. *L'évolution créatrice,* Alcan, Paris, 1932.
C. *Matière et mémoire,* Alcan, Paris, 1928.
D. *L'énergie spirituelle,* Alcan, Paris, 1929.
E. *Essai sur les données immédiates de la conscience,* Alcan, Paris, 1932.

Bertrand-Barraud, D., *De la nature affective de la conscience,* Vrin, Paris, 1927.

Binet, A., A. *Qu'est-ce qu'une émotion? Qu'est-ce qu'un acte intellectuel?* „L'année psych.", XVII, 1911.
B. *Idei noi despre copii,* E.D.P., București, 1975.
C. *L'étude expérimentale de l'intelligence,* Costes, Paris, 1922.

Binswanger, Ludvih., *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie,* Berlin, Springer, 1922.

Bleuler, E., *Affektivität, Syggestibilität, Paranoia,* Halle, 1926.

Blondel, Ch., A. *La psychanalyse,* Alcan, Paris, 1924.
B. *Les volitions,* Nouv. traité de psych. G. Dumas, VI, 1939, p. 317—399.
C. *Conscience morbide,* Alcan, Paris, 2 ed., 1928.
D. *Introduction à la psychologie collective,* Paris Colin, 1928.

Bohn, Georges., *La naissance de l'intelligence,* Flammarion, Paris, 1909.

Bon, Fred., *Der Gegenstand der Psychologie,* Erkenntnis, 5, 1934.

Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* 2 B — de Leipzig, F. Meiner 1924—25.

Brunschvicg, Léon., *Les âges de l'intelligence,* Alcan, Paris, 1934.

Burloud, A., *Le caractère,* Presses univ., Paris, 1942.

Bühler, Ch., *Kindheit und Jugend,* Hirzel, 1931.

Bühler, Karl., *Die Krise der Psychologie,* Jena, Fischer, 1929.

Cannon, W. B., A. *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage,* New York, Appleton, 1929.
B. *Neural organisation for emotional expression,* Feelings and Emotions, Symp., 1928, p. 257—270.
C. *The Wisdom of the Body,* London, 1932.

Caracostea, D., *Expresivitatea limbii române,* București, 1942

Carnap, Rudolf., *Psychologie in physikalischer Sprache,* Erkenntnis III, 2—3, 1932.

Carrel, Alexis Dr., *L'homme cet inconnu,* Plon, Paris, 1936.

Cassirer, Ernst., *Philosophie der symbolischen Formen,* Berlin, Bruno Cassirer Verlag 3 B-de, 1923—1929.

Challaye, Félicién., *L'art et la beauté,* Nathan, Paris, 1929.

Chastaing, M., *Introduction à l'étude de la compréhension d'autrui* „Journ. de psych". 32, 1935.

Claparède, E., A. *L'education fonctionnelle,* Delachaux et Niestlé, 1931.
B. *Psyhologie fonctionnele,* Rev. philos, T. 115, 1933.
C. *Feelings and Emotions,* Feelings and Emotions, Symp. 1928.
D. *Psychologie de l'enfant,* Genève, Kundig, 1920.
E. *La conscience de la ressemblance et de la différence chez l'enfant,* Arch. de Psych. 1918.
F. *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers,* Flammarion, Paris, 1924.

G. *Psychologie de la compréhension international*, Onzième congrès internat. de psychologie, Alcan, Paris, 1938.
H. *Point de vue du psychologue et point de vue de sujet*, Arch. de psych. 23, 1931.

Clifton, James, A., *Introduction to cultural Anthropology*, Houghton Miffling Co, Boston, 1968.

Cohn, Ionas., *Die Stellung der Gefühle im Seelenleben*, Arch. f.d. ges. Psych., 72, 1929, p. 303—317.

Cornilov, C., *Sovremionneie sostoianiie psihologhii v SSSR, Ucionîie zapischi*, Moscva, 1928.

Cuvillier, A., *Manuel de Philosophie I Psychologie*, Paris, Colin, 1931.

Dalbiez, Roland., *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 v. Desclée de Brouwer, Paris, 1936.

Decugès, H., *Le vieillissement du monde vivant*, Plonet Masson, Paris, 1941.

Dejean, René., *L'émotion*, Alcan, Paris, 1933.

Delacroix, H., A. *Les grandes formes de la vie mentale* Alcan, Paris, 1934.
B. *Les opérations intellectuelles*, Nouv. traité de psych. G. Dumas, V, 1936, p. 85—143.
C. *L'association des idées*, Nouv. traité de psych. G. Dumas, IV, 1934, 137—161.
D. *La psychologie de la raison*, Nouv. Traité de psych. G. Dumas, V, 1936, p. 198—307.

Delore, P., *Tendances de la médecine contemporaine*, Masson, Paris, 1936.

Dide, Mauriac., *L'hystérie et l'évolution humaine*, Flammarion, Paris, 1935.

Didilescu, I., *Legile științifice și necesitatea lor*, Ethos, 3—4, 1946.

Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig u. Berlin 7 B-de, 1927.

Droesch, Hans., A. *Grundprobleme der Psychologie*, Reinicke, Leipzig, 1926.
B. *Ordnungslehre*, E. Diederich, Jena, 1923.

Dugas, L., *La Théorie de la mémoire affective chez Maine de Biran*, Rev. de méth. et de morale. 42, 1935.

Dumas, G., A., A. *L'expression des emotions*, Nouv. Traité de psych. III, Alcas.
B. *Les sentiments complexes*, Traité de psychologie II, 1924.

Duncker, Karl Dr., *Zur Psychologie des produktiven Denkens,* Springer Berlin, 1935.
Durkheim E., *Les règles de la méthode sociologique,* Alcan, Paris, 1895.
Dwelshauvers, G., A. *Traité de psychologie,* Payot, Paris, 1928.
B. *L'inconscient,* Flammarion, Paris, 1919.
Engels, Fr., *Anti-Dühring,* ed. III-a, Buc. 1955.
Erdmann, Benno., *Logik,* Berlin, 1923.
Essertier, Daniel., *Psychologie et sociologie,* Alcan, Paris,, 1937.
Eysenck, H. J., A. *Les dimensions de la personnalité,* trad. PUF, Paris, 1950.
B. *Sense and Nonsense in Psychology,* Penguin Books, 1968.
Fedeleş, C., *Manualul lui Epictet,* Trad., 1925.
Feldman, V., *L'Esthétique française contemporaine,* Alcan, Paris, 1936.
Filloux, Jean-Claude., *La personnalité,* P.U.F., Paris, 1965.
Fischer, Aloys, *Psychologie der Gesellschaft,* Hand. der. vergl Psych. II, 1922, München.
Florian, Mircea, *Cunoaştere şi existenţă,* Bucureşti, 1939.
Focillon, H., *Vie des formes,* Leroux, Paris, 1934.
Foss, Brian M., *Orizonturi noi în psihologie,* trad. Ed. encicl. rom. Buc., 1973.
Fouillé, A., A. *Esquisse d'une interprétation du monde,* Alcan, Paris.
B. *Morale des idées-forces,* Alcan, Paris, 1908.
France, Anatole., *Le jardin d'Epicure,* Calmann-Lévy, Paris, 1921.
Freud, S., A. *Introduction á la psychanalyse,* Payot, Paris, 1926.
B. *Über Psychanalyse,* Deuticke, Leipzig u. Wien. 1922.
C. *Traumdeutung,* Deuticke, Leipzig u. Wien, 1921.
D. *Essais de psychanalyse,* trad. Payot, Paris, 1929.
Fröbes, J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie,* 2 B-de, Freiburg, Herder, 1929—1932.
Goblot, Edmond., A. *Le système des sciences,* Colin, Paris, 1922.
B. *La logique des jugements de valeurs,* Colin, Paris, 1927.
C. *Traité de logique,* Colin, Paris, 1925.
Godfernaux, André, *Le sentiment et la pensée,* Alcan, Paris, 1906.

Grossart, Fr., A. *Zur Kritik der herrschenden Gefühlstheorien*, Arh. f. d. ges. Psych., 74, 1930.
B. *Gefühl und Strebung*, Akad. Verl. Leipzig, 1931.

Guillaume, P., A. *Psychologie*, Alcan, Paris, 1931.
B. *Psychologie de la forme*, Flammarion, Paris, 1937.
C. *L'objectivité en psychologie*, Journ. de Psych. 29, 1932.

Guitton, Jean *Justification du temps*, Alcan, Paris, 1941.

Gurwitch, Georges, *Essais de sociologie*, Paris (fără dată).

Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Paris, 1925.

Hattingberg, Hans, *Psychanalyse und verwandte Methoden*, Die psychischen Heilmethode, Birnbaum, 1927.

Henry, Adams F., *The Good Judge of Personality*, The journ. of abnormal and social Psychology, XXII, 1927/28.

Hesnard, A., Dr., A. *La relativité de la conscience de soi*, Alcan, Paris, 1924.
B. *La vie et la mort des instincts chez l'homme*, Stock, Paris, 1926.

Hofman, Georgene J., *An experiment in Self-Estimation*, The journ. of abnormal and social Psychology, XVIII, 1, 1923.

Hollingworth, H. L. *Vocational Psychology and Character analysis*, Appleton a. Co. New York, 1929.

Horwicz, Adolf, *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage*, 2 B-de, 1872—1878.

Höffding, H., *Psychologie in Umrissen*, 6 Aufl., Leipzig, Reisland, 1922.

Husserl, Edmund, A. *Logische Untersuchungen*, 4 Aufl. Halle, 1928.
B. *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929.

Huxley, J., *Essais d'un biologiste*, Stock, Paris, 1946.

Iancu, Victor, *Structura conștiinței estetice*, Ethos, II, 3—4.

Ieșan, Alexandru, *Organizarea experienței*, Cernăuți, 1923.

Irion, E., *Ce este etica?*, Ethos, III, 1—2.

Jaspers, K., *Psychopathologie générale*, trad. Alcan, Paris, 1928.

Jung,, C., A. *Psychologische Typen*, *Rascher et*. C-ie, Zürich, 1925.
B. *Über die Energetik der Seele*, 1928.

C. *L'Inconscient*, 1928.
D. *Essai de psychologie analytique*, Stock, 1931.
E. *La théorie psychanalitique*, Montaigne, Paris, 1932.

James, W., *Précis de psychologie, trad.* Rivière, Paris, 1912.

Janet, Pierre A. *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris, II, 1928.
B. *Les stades de l'évolution psychologiques*, Chahine, Paris, 1926, cours.
C. *L'amour et la haine*, Chahine, Paris, 1931, cours.
D. *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, Chahine, Paris, 1928, cours.
E. *La pensée intérieure et ses troubles*, Chahine, Paris, 1927, cours.
F. *L'évolution psychologique de la personnalité* Chahine, Paris, 1929, cours.
G. *Les débuts de l'intelligence*, Flammarion, 1935.
H. *L'intelligence avant le langage*, Flammarion, Paris, 1936.
I. *La force et la faiblesse psychologiques*, Maloine, Paris, 1932.
J. *Les nevroses*, Flammarion, Paris, 1934.

Kafka, Gustav, *Verstehende Psychologie und Psychologie des Verstehens*, Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 65, 1928.

Kantor, J. R., *The current situation in social Psychology*, Psych. Bulletin, Mai, 1939.

Kedrov, V., *Zacon „otrițaniia otrițaniia"*, Communist, 13, 1956, p. 69—84.

Kendler, Howard H., *Basic Psychology*, Methuen a Co. L.T.D. London, 1963.

Kernbach, M., *Orientarea medicinei moderne spre psihologie și alte științe spirituale*, Rev. de psih., VI, 1, 1943.

Kisker, George W., *The Disorganized Personality*, Mc Graw-Hill Book Co. New York, 1964.

Koffka, K., A. *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Zickfeldt, Osterwick am Harz 1925.
B. *Principles of Gestalt Psychology*, New York, 1935.

Köhler, W., *Gestalt Psychology*, New York, Liveright, 1928.

Konczewski, C., *La pensée préconsciente,* Alcan, Paris, 1939.

Kronfeld, Arthur, *Die Individualpsychologie als Wissenschaft, Hand der Individual-psychologie,* hrsg E. Wexberg, 1926.

Krueger, F., A. *Das Wesen der Gefühle,* Arch. f. d. ges. Psych., 65, 1928, p. 91—128.
B. *Über psychische Ganzheit,* Neue Psych. St., I, 1926, p. 1—122.
C. *Die Tiefdimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens,* München, 1931.
D. *Das Problem der Ganzheit,* Berlin, 1932.
E. *Der Strukturbegriff in Psychologie,* 2 Aufl. Fischer, Jena, 1931.

Külpe, O., *Vorlesungen über Psychologie,* 2 Aufl., Leipzig, 1922.

Lagache, D., De Montmollin, G., Pichot, P., Yela, M., *Les modèles de la personnalité en psychologie,* P.U.F., Paris, 1965.

Lalande, A., A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Alcan, Paris, 2 vol., 1926.
B. *La psychologie, ses divers objets et ses méthodes,* Nouv. Traité de psych., G. Dumas, T. I., F. Alcan, 1930.

Lalo, Charles, *Les sentiments esthétiques,* Alcan, Paris, 1910.

Lange, F. A., *Histoire du matérialisme,* Paris, 1979.

Lapicque, L., A. *Essai d'une nouvelle théorie physiologique de l'émotion,* Journ. de Psych. T. 8, 1911.
B. *Physiologie générale du systeme nerveux,* Nouv. Traité de psych. G. Dumas, I, 1930.

Laporte, Jean., *L'idée de nécessité,* Presses univ. Paris,. 1941.

Larguier des Bancels., *Introduction à la psychologie,* Payot, Paris, 1921.

Lebedinschii, M. S., *Psihiceschie izmeneiia i psihoterapiia pri ghipetronicescoi bolezni;* Problemî cortico-visţeralnoi patologhii, Izd. Acad. Med. Nauk., 1949, p. 301—315.

Lecomte du Noüy., *L'homme devant la science,* Flammarion, Paris, 1939.

Lefèbvre N., *Logique formelle; Logique dialectique,* Ed. Soc. Paris, 1947.

Lehmann, A., A. *Grundzüge der Psychophysiologie*, Reisland, Leipzig, 1912.
B. *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens*, Reisland, Leipzig, 1914.

Lenin, V. I., A. *Caiete filosofice*, Ed. de stat, București, 1956.
B. *Karl Marx*, Ed. P.M.R., București, 1948.

Leriche, René., *Les maladies et leurs traitements*, Introd. Encyclopédie Française, VI, 1936.

Lévy-Bruhl, L., A. *L'âme primitive*, Alcan, Paris, 1927.
B. *La morale et la science des moeurs*, 8 ed., Alcan, Paris,

Lewin, K., A. *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*, Springer, Berlin, 1926.
B. *Die Entwicklung der experimentellen Willenspsychologie und die Psychotherapie*, Hirzel, Leipzig, 1929.
C. *A dynamic theory of Personality*, London, 1935.
D. *Principles of topological Psychology*, London, 1936.

Lhermitte, Jean, *Les mécanismes du cerveau*, Gallimard, Paris, 1937.

Linton, Ralph, *Fundamentul cultural al personalității*, trad. Ed. șt., București, 1968.

Lipps Theodor, A. *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1909.
B. *Ästhetik, Systematische Philosophie*, Teubner, Berlin, u. Leipzig.

Loeb, J., *La conception mécanique de la vie*, Alcan, Paris, 1914.

Luria, A. R., *Sopriajionnaia motornaia metodica i eio primenenie v issledovanii affectivnîh reacții*, Probl. sovr. psih. III, Moskva, 1928, p. 45—100.

Luria, A. R., Leontiev, A. N., *Issledovanie obiectivnîh simptomov affectivnîh reacții*, Probl. sovr. psih. 1926, p. 47—100.

Mach, Ernst, A. *La connaissance et l'erreur*, Flammarion, Paris, 1919.
B. *Die Analyse der Empfindungen*, 6 Aufl. Jena, Fischer 1911.

Malița, Mircea, *Sisteme în științele sociale*, Ed. Acad. R.S.R., București, 1977.

Marx, K., și Engels, Fr., *Manifestul comunist*, Bibl. socialistă, ed. 4, 1944.

Marica G., *Conceptul de social*, Rev. de psih. IX, 1946, 1—2.

Maurois, André, *Magiciens et logiciens*, Grasset, Paris, 1935.
Mărgineanu, N., *Psihologia persoanei*, Sibiu, 1941.
Mc Dougall, W., A. *An Introduction to social Psychology*, Methuen, London, 1936.
B. *The Energies of Men*, Methuen, London, 1935.
C. *Organisation of the affective Life*, „Acta Psychologica", II, 3, 1937, p. 233—347.
D. *An Outline of Psychology*, Methuen, London, 1936.
E. *An Outline of Abnormal Psychology*, Methuen, London, 1933.
Menkès, Georges, Dr., *Médecine sans frontières*, Mont-Blanc, 1945.
Messer, A., A. *Psychologie*, 4 Aufl., Meiner, Leipzig, 1928.
B. *Empfindung und Denken*, 3 Aufl., Meyer, Leipzig, 1928.
Meumann, Ernst, A. *Ästhetik der Gegenwart* 3 Aufl., Quelle u. Meyer, Leipzig, 1919.
B. *System der Ästhetik*, 3 Aufl., Quelle u. Meyer, Leipzig, 1919.
Mill, J. St., *Système de logique*, Alcan, Paris, 5 ed. 1920.
Monnin, Jeanne., *Quelques données sur les formes d'intelligence*, An. Psych. 35, 1935, p. 118—146.
Montaigne., *Essais*, Paris, Garnier III, 2,
Müller-Freienfels, R., A. *Das Gefühls-und Willensleben*, Quelle n. Meyer, Leipzig, 1924.
B. *Grudzüge einer Lebenspsychologie* 2 B-de, Leipzig, Barth, 1924—1925.
Münsterberg, H., *Beiträge zur experimentellen Psychologie* H. I, 1889, H. 4, 1892.
Natorp, Paul., *Philosophische Propädeutik*, 5 Aufl., Marburg., 1927.
Nestor, I. M., *Psihologia clipei de spaimă*, București, 1933.
Neurath, Otto, *Radikaler Physikalismus und „Wirkliche Welt"*, Erkenntnis, IV, 5, 1934.
Nițulescu, J., *Medicina: știință și artă*, Ethos, III, 1—2.
Nuttin, Joseph, *La structure de la personnalité*, PUF, Paris, 1965.
Ogden, C. K., Richards I. A., *The meaning of meaning*, London, Kegan, Paul, 1936.
Pagés, Louis, *Affectivité et intelligence*, Alcan, Paris, 1926.
Paulhan, Fr., A. *Tendances et faits psychologiques*, Journ. de Psych. XIX, 1922, 5, p. 385—411, 6, p. 521—542.

B. *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparitien*, Alcan, Paris, 1926.

Pavelcu, V., A. *Psihologie și fiziologie*, Rev. de Psihologie, 3, 1956.

B. *Conştiinţa afectelor*, Rev. de filos. 2, 1936.

C. *Funcţia afectivităţii*, Analele de psih. III, 1936.

D. *Cunoaşterea psihologică și sentimentul*, Analele de psih. IV, 1937.

E. *Caracterele afectivităţii*, Analele de Psih. IV, 1937.

F. *Psihologia personalităţii*, Terek, Iaşi, 1939.

G. *Ce este psihologia?* Ethos, N 3—4, 1946 şi 1—2 1947.

H. *Noţiunile fundamentale implicate în psihologia personalităţii și raporturile dintre ele*, An şt. ale Univ., „Al. I. Cuza" Iaşi, 1974.

I. *Conceptul de structură în psihologie*, An. şt. ale Univ. „Al. I. Cuza" Iaşi, 1974.

J. *Sinn und Bedeutung*, Rev. roum. des sc. soc., Série de psych. 13, N 1, 1969.

K. *Conştiinţă şi inconştient*, An. de Psih. 1941.

L. *Despre paradoxe*, Ethos, 1944.

M. *Problema măsurării în psihologie*, Cerc. ped. I, 1943.

Pavlov, I. P., *Reflex ţeli*, Sobr. Socin. III, 1951.

Petrovici, I., A. *Logica sentimentelor şi logica inteligenţei* Cercetări filosofice, Buc., 1926.

B. *Teoria noţiunilor*, Casa şcoalelor, Bucureşti, 1925.

C. *Reflexii asupra bunului simţ*, Rev. de filos., XXII, 2, 1936, p. 109—121.

Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Halle I, 1922, II, 1930.

Pfister, O., *La psychanalyse au service des éducateurs*, Bircher, Berne, 1921.

Piaget, Jean, A. *Six études de psychologie*, Gouthier, Genève 1964.

B. *La psychologie, les relations interdisciplinaire et le système des sciences*, XVIII Congr. intern. de psych., Moscou, 1966.

C. *Recherches sur la généralisation*, PUF, Paris, 1978.

D. *La naissance de l'intelligence chez l'enfant,* 1935.

E. *La formation du symbole chez l'enfant,* Neuchatel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1964.

Piéron, H., A. *Le cerveau et la pensée,* Alcan, Paris, 1923.

B. *La psychologie expérimentale,* Colin, 1927.

C. *Le développement mental et l'intelligence,* Alcan, Paris, 1929.

D. *Emotions in Animals and Man,* Feelings and Emotions, Symp. Worcester, 1928, 384—297.

E. *Problèmes de la perception et la psychophysiologie,* An. Psych. 27, 1938, p. 1—23.

F. *Les bases sensorielles de la connaissance,* An. Psych. 33, 1933, p. 1—15.

G. *Les formes élémentaires de l'émotion dans le comportement animal,* Journal de Psych. XVII, 10, p. 937—945.

H. *Etude psychologique du comportement.* An. Psych. 30, 1929, p. 216—219.

I. *Le problème de l'intelligence,* „Scientia" 1927, p. 337—348.

J. *L'attention,* Nouv. Traité de psych., G. Dumas, IV, 1934, p. 3—67.

K. *La dissociation des douleurs cutanées et la différenciation des conducteurs algiques,* An. Psych. 1929, p. 1—25.

L. *Vocabulaire de la psychologie,* PUF, Paris, 1963.

Platon, *Le Banquet ou de l'amour,* Plomeau, Paris,

Popa, Gr., T., *Viață și societate,* București, 1946.

Prandtl, A., *Die Einfühlung,* Barth, Leipzig, 1910.

Prince, Morton, *Can emotion le regarded as energy?* Feelings and Emotions, Symp. Clark Univ. 1928.

Ralea M., *Ipoteze și precizări în știința sufletului,* București, 1926.

Ramp, R. P., *Complacency, The fonndation of human behavior,* Macmillan, New York, 1925.

Rauh, F., A. *De la méthode dans la psychologie des sentiments,* Alcan, Paris, 1899.

B. *Le sentiment et l'analyse,* Rev. philos. 1894, p. 499—514.

Rădulescu-Motru, C., A. *Curs de psihologie*, București, 1923.
B. *Timp și destin*, 1940.
Revault, d'Allonnes, *La schématisation*, Nouv. traité de Psych. G. Dumas, IV, 1934, p. 161—264.
Rey, A., *La notion d'objet et l'évolution de la physique contemporaine*, Rev. philos. 94, 1922, p. 201—243.
Ribot, Th., A. *Psychologie des sentiments*, Alcan, Paris, 1922.
B. *L'abstraction des émotions*, An. Psych. III, 1897.
C. *Essai sur les passions*, Alcan, Paris, 1907.
D. *La logique des sentiments*, Alcan, Paris, 1905.
E. *Problèmes de psychologie affective*, Alcan, Paris, 1924.
F. *La logique affective et la psycho-analyse*, „Rev. philos." 1914.
G. *Sur une forme d'illusion affective*, Rev. philos, 63, 1907, p. 502—517.
H. *Bases affectives de la personnalité*, Rev. philos., 18, 1884, p. 138—173.
I. *La psychologie allemande contemporaine*, Alcan, Paris, 1885.
Rignano, E., A. *Psychologie du raisonnement*, Alcan, Paris, 1920.
B. *Qu'est-ce que la vie?* Alcan, Paris, 1926.
C. *Problemes de psychologie et de morale*, Alcan, Paris, 1928.
Rivers, W. H. R.., *L'instinct et l'inconscient*, Alcan, Paris, 1931.
Robin, G., *Les haines familiales*, Gallimard, Paris, 1926.
Ruckmick, Chr., *The psychology of Feeling and Emotion*, New York, 1936.
Sartre, J-P., *L'imagination*, 1936.
Scheler, Max, A. *Nature et formes de la sympathie*, trad. Payot, Paris, 1928.
B. *L'homme du ressentiment*, Trad. Gallimard, Paris, 1933.
Schgelderup, Harald, *Psychologie*, Berlin, de Gruyter, 1928.
Sears, R. R., *Experimental Studies of Projection: 1. Atribution of traits*, The journ. of. social Psychology, VII, 2, 1936.
Sève, Lucien., *Marxismul și teoria personalității*, trad. PUF, Paris, 1978.

Shand, A., *The Foundations of Character*, Macmillan, London, 1926.

Sigwart, Chr., *Logik*, Tübingen, 1924.

Souriau, Etienne., A. *Les différents modes d'existence*, Alcan, Paris, 1943.
B. *L'avenir de l'ésthétique*, Alcan, Paris, 1929.

Souriau, P., *La délimitation de la psychologie*, An. psych. T.18, 1912.

Spencer, H., *Principes de psychologie*, Paris, Baillère, 1875.

Spranger, Eduard., A. *Lebensformen*, Max Niemeyer verl. 7 Aufl., Halle, 1930.
B. *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig, 12 Aufl., 1930.
C. *Zur theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, 1918.*

Stern, W., A. *Allgemeine Psychologie auf personalistischen Grundlage*, Haag, Martinius Nijhoff, 1935.
B. *Studien zur Personwissenschaft*, Leipzig, Barth, 1930.

Ştefănescu-Goangă, F., Roşca, Alexandru, Cupcea Salvator, *Instabilitatea emotivă*, Cluj, 1936.

Stoltenberg, Hans, L., *Grundformen Bewusstseinszusammenseins*, Halle, 1939.

Stoltenberg, Lorenz, A. *Soziopsychologie*, Berlin, Karl Curtius, 1914.
B. *Seelengruppenlehre*, Berlin, Curtius, 1922.
C. *Conştiinţa de sine ca un produs interpsihic*, trad. Minerva, 3, 1928.

Störring G., *Methoden der Psychologie des Gefühlslebens* Urban n. Schwarzenberg, Berlin, 1931.

Stumpf C., A. *Erscheinungen und psychischen Funktionen*, 1907.
B. *Gefühl und Gefühsempfindungen*, Leipzig, Barth, 1928.

Symonds, Percival M., *Diagnosing Personality and Conduct*, New York, 1931.

Tansley, A., *Die neue Psychologie*, München, Drei Masken, 1923.

Todoranu, D., *Bazele psihologiei caracterului*, Cluj, 1935.

Trendelenburg Wilhelm, *Der Gesichtssinn*, Berlin, Springer, 1943.

Tumlirz, Dr., Otto., *Anthropologische Psychologie*, Junker u. Dünhaupt, Berlin, 1939.

Țițeica, Ș., *Ce e fizica?* Ethos III, 1—2.

Uexküll J. und Kriszat G., *Streitzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen,* Berlin, Springer, 1934.

Uhtomschi A. A., *Socineniia,* Leningrad, 1950.

Valery, Paul, *Variété III,* Gallimard, 1936.

Vianu, Tudor, *Arta și frumosul,* Buc., 1931.

Vigouroux, A., Dr., Jouquelier, P. D., *La contagion mentale,* Paris, Doin, 1905.

Vîgotschi, L. S., *Problemî dominantnîh reacții,* Probl. sovr. psh. Leningrad, 1926, p. 100—124.

Volkelt, Johannes, *Das ästhetische Bewusstsein,* München, 1920.

Wallon, H.,
A. *L'enfant turbulent,* Alcan, 1925.
B. *Les origines du caractère chez l'enfant,* Boivin, Paris, 1934.
C. *Psychologie et technique,* Journ de Psych., 1935, p. 165—182.
D. *La conscience et la vie subconsciente,* Traité de psych. G. Dumas II, 1924, p. 479—522.
E. *Le problème biologique de la conscience,* Nouv. traité de psych. G. Dumas I, 1930, p. 293—335.

Warren, H., *Dictionary of Psychology,* Koughton Mifflin Co, 1934.

Watson, J. B., *Psychology from the standpoint of a behaviorist* 1920.

Wells, H. G., *The Autobiography,* London, 1934.

Werner, H., *Einführung in die Entwicklungspsychologie,* 2 Aufl. Leipzig, 1933.

Wreschner, A., *Das Gefühl,* Quelle u. Meyer, 1931.

Wundt, W.,
A. *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* 5 Aufl., 3 B-de, Leipzig, 1902—1903.
B. *Grundriss der Psychologie,* 9 Aufl., Leipzig, Engelmann, 1909.

Xenofon, *Din viața lui Socrate,* Cartea IV.

Zazzo, René, *Psychologues et psychologie d'Amérique,* Paris, Alcan, 1938.

Ziegler, Th., *Das Gefühl,* Berlin u. Leipzig, 1912.

Ziehen, Th., *Leitfaden der physiologischen. Psychologie,* Jena, 1920.



PEDAGOGIA
SECOLULUI XX

logică, Vasile Pavelcu, a ținut numeroase cursuri din diversele ramuri ale psihologiei. În 1955 obține titlul de doctor docent în științe filosofice. A funcționat și ca psihotehnician la Institutul psihotehnic din Iași, apoi ca director al acestui institut între anii 1938–1948.

A fost decan al Facultății de Litere și Filosofie din Iași (1944–1945), prodecan al acestei facultăți, pînă în 1949 și decan al facultăților de Pedagogie-Psihologie și de Filosofie între 1948 și 1951. A fost șeful catedrei de psihologie pînă în 1970, cînd s-a pensionat, rămînînd profesor consultant.

Este laureat al Premiului de stat (1964), Profesor Universitar Emerit (1969), membru titular al Academiei de Științe Sociale și Politice a R.S.R. (1970), membru titular al Academiei R.S.R. (1974), membru titular al Asociației de Psihologie științifică de limbă franceză (din 1965).

A participat la Congrese internaționale de psihologie (Bruxelles, 1957; Roma, 1958; Poznan, 1962; Liubliana, 1964; Marsilia, 1965; Moscova, 1966).

Lei 24,–



EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ